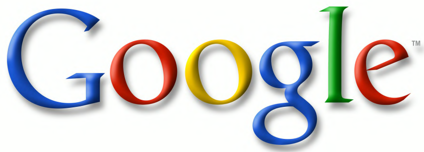
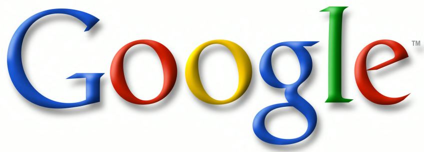






יהוה


INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER FVNDATA MDCCCVII.
Ps. CXIX 169.
כדברך
הבינני
JOH. XVII. 17.
ὁ λογος ὁ σος αληθεια εστι
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ

Carl Friedrich von Nägelsbach's

Homerische Theologie.

Zweite Auflage,

nach Auftrag des verewigten Verfassers

bearbeitet

von

Georg Autenrieth,
Assistent am k. Gymnasium zu Erlangen.

Nürnberg.
Geiger'sche Verlagsbuchhandlung.
1861.

Schnellpressendruck von C. H. Kunstmann in Erlangen.

Seinem

hochverehrten und geliebten Lehrer

Herrn

Dr. Ludwig Doederlein,

königl. Hofrath und ordentl. Professor der Philologie und Eloquenz an der kgl. Universität, Director des philol. Seminars, zugleich Studienrector des k. Gymnasiums zu Erlangen, Ritter des Maximilians- sowie des k. b. Ordens vom h. Michael etc.

widmet auch seinen Antheil

an der zweiten Auflage dieses Werkes

in herzlicher Pietät und Dankbarkeit

der Herausgeber.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Es war heute vor zwei Jahren, dass mich der verewigte Verfasser, damals schon mit christlich gefasster Ergebung seinem nahen Tod entgegensehend, zu sich bescheiden liess. Die Stunde wird mir ewig unvergesslich bleiben, in welcher der treue Lehrer, obwohl er nur mit schwacher Stimme und in Pausen zu sprechen vermochte, doch vor Allem nach einigen seiner früheren Schüler sich theilnehmend erkundigte und dabei Gedanken aussprach, die seitdem auf seine Veranlassung hin gewissermassen als sein Vermächtniss bekannt gegeben wohl keinem Freund oder Schüler des edlen Heimgegangenen unbekannt geblieben sind. Damals nun äusserte er auch einen speciellen Wunsch an mich, dass ich nämlich die von ihm schon länger begonnene aber mehrfach unterbrochene Bearbei-

tung einer zweiten Auflage des vorliegenden Werks nach seinem Tode zu Ende führen sollte, mit Benützung der Randbemerkungen in seinem Handexemplar. Ich erkannte dankbar das in diesem Auftrag liegende ehrenvolle Zutrauen; indess war es keineswegs Ueberschätzung meiner Kraft oder Verkennung der eigenthümlichen Schwierigkeiten einer solchen Aufgabe, welche mich zu einer Zusage bestimmte. Aber es konnte ja das letztemal sein, dass ich dem geliebten Lehrer ins Auge schauen durfte — bei dem stillen Gedanken an diese Möglichkeit vermochten wir beide den gewaltsam hervorbrechenden Thränen nicht zu gebieten — und ich hätte irgend einen Einwand dagegen erheben sollen? dem Manne gegenüber, der auch mir seine aufopfernde Thätigkeit in Vorlesungen und besonders im philologischen Seminar zugewendet, der mir ausserdem so manchfache Beweise seines Wohlwollens gegeben, dem ich vier Jahre lang mit freudigem Eifer zu Füssen gesessen und der mich mit mehreren andern „jüngeren Freunden“ auch nachher fortwährend seines näheren belehrenden Umgangs gewürdigt hatte — ihm gegenüber verstummten alle anderen Gedanken und Gefühle vor dem einen mächtigen der innigsten Dankbarkeit: sein Wunsch war mir Befehl, und ohne Zaudern willigte ich dankbar für dies Zutrauen ein, nur mit dem aufrichtigen Wunsche, dass es einer andern Hand als der seinigen hiezu nicht bedürfen möge. Er sollte leider nicht erfüllt werden! — „So gebe ich Ihnen denn, fuhr er fort, plein pouvoir, mein Werk umzuarbeiten und daran zu bessern nach bestem Wissen und Gewis-

sen." — Nur fünf Punkte deutete er in der Kürze — denn seine Kraft war fast erschöpft und sein Gemüth zu sehr ergriffen — für mich zur Orientirung an. Sie betrafen die Stellung der Moira zu Zeus (vgl. III §. 13); in der Lehre de inferis habe er mehrfach geirrt, weil er den dritten Band von Nitzsch Anmerkungen noch nicht kannte, auf welchen er mich daher auch mündlich hinwies; in Betreff der Hom. Psychologie sollte ich Grotemeyer's Abhandlung, welche er nur aus der Anzeige von Ameis kannte, einsehen (vgl. VII §. 16 letzte Note); vorläufig bleibe er noch bei seiner früheren Ansicht; betreffs der τάλαντα Διὸς (III §. 7) erklärte er sich gegen Welckers Auffassung; endlich was Göttererscheinungen anlangt, halte er entschieden an der IV §. 8 ausgesprochenen Ansicht (jetzt S. 158) fest. Schliesslich erklärte er sich nochmals gegen die von einigen Seiten versuchte sentimentale und gegen die pantheistische Auffassung des Alterthums, wie er es von jeher gethan; besonders aber verwahrte er sich gegen das Missverständniss als wolle er christliche Elemente, sei es nun typisch oder wie immer, im heidnischen Alterthum nachweisen: „Nie wäre mir so etwas eingefallen, aber das wollte ich zeigen, dass auch in der heidnischen Religion ein Streben nach etwas Besserem, ein Suchen der Gottheit vorhanden war." —

Am fünften Tag nach dieser Besprechung wurde ich noch einmal gerufen und mir von ihm mitgetheilt, dass er — übrigens keineswegs aus irgend welchem Misstrauen — nunmehr auch die äusserlichen Bestimmungen über sein

Werk, so weit sie mich beträfen, zu Papier gebracht und mit Siegel und Unterschrift bekräftigt habe. Ich glaube diesen Zug treuer Gewissenhaftigkeit, die ja so sehr das innerste Wesen des schmerzlich Vermissten ausmachte, hier nicht verschweigen zu dürfen.

Er selbst hatte die Bearbeitung von Abschnitt I und II vollendet, den dritten eben begonnen: Die Note [1]) zu §. 2 enthält die letzten von seiner Hand geschriebenen Worte. Dieser Theil ist, abgesehen von stillschweigender Beseitigung einiger kleiner Versehen, unverändert geblieben. Bei dem mir zufallenden Theile der Arbeit nun war es, wie billig, mein Hauptbestreben, die relativ neueste Ansicht des Verewigten, so weit ich konnte, aufzusuchen und darzulegen. Dazu dienten mir ausser eigener Erinnerung und Aufzeichnungen besonders in Vorlesungen und im philologischen Seminar die Bemerkungen des Handexemplars, welche in kürzester Weise meist in Form von Citaten am Rand angebracht sind. Nur war insofern hiebei Vorsicht anzuwenden, als dieselben im Verlauf von fast zwanzig Jahren niedergeschrieben waren, theilweise auch in der Nachhomerischen Theologie schon ihre Verwendung gefunden haben. Mit fast durchgängiger Ausnahme dieser letzteren habe ich sie alle genau an den betreffenden Stellen verzeichnet, und zwar in der Regel in den durch Ziffern kenntlich gemachten Noten. Ausserdem hatte ich vom verewigten Verfasser einige Recensionen der ersten Auflage erhalten, die man ebenfalls benützt findet. Durch freundliche Mittheilung der Hinterbliebenen desselben kamen mir auch einige Fascikel schedulae zu,

in welchen theils Sammlungen theils Concepte für die erste Auflage dieses Werks und der Anmerkungen zur Ilias u. dgl. enthalten waren; doch überzeugte ich mich bald, dass ich hievon wenig Gebrauch machen konnte. Endlich wurde mir auch das Handexemplar des Vf. von dessen Anmerkungen zur Ilias (2. Aufl.) mitgetheilt, wo ebenfalls eine Anzahl von Citaten an den Rand bemerkt sind. Dies waren nebst den gedruckten Schriften desselben Verfassers die Mittel, aus denen ich seine Ansichten theils kannte, theils genau zu erkennen suchte. — Es versteht sich von selbst, dass ich davon gewissenhaften Gebrauch gemacht und hier so wenig als sonst Resultate fremder Forschung als die meinigen hingestellt habe.

Demnächst muss ich als Quelle reicher Belehrung die Schriften von W. Nitzsch, dem hochverdienten Homeriker, und meines dankbarst verehrten Lehrers, Hofrath L. Döderlein, hervorheben. Ich ergreife mit Freuden die Gelegenheit, dem gefeierten Manne, dessen Vorträge mir wie jedem seiner Zuhörer vielfältige Belehrung und Anregung boten, dem ich aber auch nach meiner Universitätszeit im amtlichen und Privatverkehr näher zu stehen bisher das Glück hatte und von welchem mir seit nunmehr acht Jahren die vielfältigsten Beweise gütigen Wohlwollens zu Theil geworden sind, hiemit öffentlich meine besondre Verehrung und Dankbarkeit zu bezeugen, auf welche er bei diesem Werk durch die bereitwilligste Mittheilung von Werken seiner Bibliothek noch besonderen Anspruch hat. In dieser Gesinnung habe ich es auch gewagt, meinen immerhin ge-

ringen Antheil an vorliegendem Werke dem Manne zu widmen, dessen Name schon an der Spitze der ersten Auflage glänzte. — Aber auch aus den Werken anderer Gelehrten, die man im Werke selbst genannt findet, wurde mir manchfache dankenswerthe Belehrung. Bei dem regen Eifer, mit welchem die Homerischen Studien gegenwärtig betrieben werden, konnte oder musste mir freilich Manches entgehen; Anderes musste ich auch trotz der dankenswerthen Liberalität, mit welcher mir von der verehrlichen Commission und den Herren Vorständen der k. Universitätsbibliothek dahier deren Benützung gestattet wurde, doch schmerzlich vermissen, wie z. B. Gladstone's Studies on Homer and the Homeric Age, von welchen ich nur die Recension in der Edinburgh Review und erst kürzlich die von A. Schuster in Mützells Zeitschrift kennen lernte. Da in beiden hauptsächlich nur die mehrfachen Irrthümer Gladstone's in Bezug auf die Homerische Frage und Geographie besprochen sind, so wäre mir die Einsicht der übrigen Partieen des Werkes selbst, besonders Vol. II und III, sehr willkommen gewesen.

Was nun die äussere Einrichtung des Buches betrifft, so galt es vor Allem leicht erkennbar zu machen, was ich hinzugethan habe. Unbedeutende und seltene Aenderungen im Ausdruck abgerechnet, gibt der nicht in eckige Klammern gesetzte Text die eigenen Worte des Verfassers, alles was in diese Klammern [ ] gefasst ist, wurde von mir selbständig hinzugefügt. Wo eine vom Vf. herrührende Notiz Anlass zu einer Erörterung gab, ist letztere

zwar auch in eckige Klammern gesetzt, jene Notiz aber genau in der bezifferten Anmerkung wiedergegeben. Durch diese Einrichtung, die für mich freilich einige Unbequemlichkeit mit sich brachte, suchte ich es zu ermöglichen, dass der Leser den Text ohne Unterbrechung lesen könne und nicht in noch mehr Noten, als ohnediess nöthig wurden, auch das Wesentlichere suchen müsse. In diesem Bestreben habe ich mich auch in der Citir- und Darstellungsweise möglichst an den Verfasser angeschlossen. Wo ein Paragraph gänzlich umgestaltet werden musste, was dann auch an jenen Klammern kenntlich ist, wurde selbstverständlich das in der ersten Auflage Gegebene ohne weiteres benützt; was hiegegen in dem §. geändert ist, rührt blos von mir her, wofern nicht andre Quellen angegeben sind.

Auf mehrseitigen Wunsch und in Folge eigener früherer Wahrnehmungen habe ich ein kurzes Register angefügt; die dem Ganzen vorstehende Uebersicht, welche den Bau des Werkes aufzeigt, durfte darum nicht wegbleiben. Ebenso lasse ich auch die Vorrede zur ersten Auflage folgen.

Dass das Erscheinen des schon früher angekündigten Werkes verzögert wurde, wolle man damit entschuldigen, dass ich wegen vielfacher Beschäftigung an hiesiger Anstalt ausser den Ferien nur sehr selten ein Continuum von Zeit für diese Arbeit zu erübrigen vermochte.

Schliesslich habe ich noch meinen lieben Freunden und Collegen Herrn Dr. Friedlein und Soergel für ihre freund-

liche Unterstützung bei der Correktur herzlichen Dank zu sagen.

Und so möge denn dieses monumentum postumum des Verfassers dazu dienen, sein Gedächtniss bei den Freunden classischer Bildung wach zu erhalten, wo möglich zu verbreiten; meinen Versuchen aber eine billige Beurtheilung nicht versagt werden. Freundliche Belehrung werde ich stets dankbar annehmen.

Erlangen, den 21. März 1861.

G. Autenrieth.

Vorrede zur ersten Auflage.

Jean Paul hat irgendwo gesagt, dass eine Vorrede nichts sein solle, als ein längeres Titelblatt. Diese Vorschrift kommt dem persönlichen Bedürfniss des Verfassers vorliegender Arbeit in so ferne zu statten, als er sich vor Allem gedrungen fühlt, durch Darlegung dessen, was er unter homerischer Theologie versteht, den Verdacht von sich abzuwenden, als wolle er sich unberufen, wie er ist, der imposanten Reihe unserer mythologischen Forscher vorwitzig anschliessen. Allein indem er sein Buch eine homerische Theologie nennt, will er schon durch den Titel erklären, dass er sich der Arbeit des Mythologen, nämlich der Sichtung und Sonderung, der Kritik und Entzifferung, der historischen Entwicklung mythologischer Vorstellungen gar nicht zu unterziehen gewagt hat. Seine

Forschung hat zum Gegenstande das Wissen des homerischen Menschen von der Gottheit, und die Wirksamkeit, die Bethätigung dieses Wissens in Glauben und Leben, keineswegs aber die Geschichte der Gottheiten in der dichtenden Phantasie des Hellenenvolks. Er wollte den Inhalt, Umfang und Gehalt der homerischen Gotteserkenntniss darstellen, nicht den Ursprung, die Ausbildung, die Verzweigung und Umgestaltung der homerischen Mythologeme. Den Mythologen beschäftigt vorzugsweise die bestimmt umschriebene Person des Gottes und die sich an dessen Verehrung knüpfende religiöse Vorstellung; unsere Betrachtung fasst das allen Gottheiten gemeinsame *numen divinum* ins Auge; wir fragen nicht sowohl was der homerische Mensch von den Göttern, als was und wieviel er von Gott weiss. Denn wenn wir auch am bestimmten Orte genöthigt sind, von einer Gliederung des Götterhimmels, von den theologischen Bezügen der einzelnen Gottheiten aufeinander zu reden, so sind wir es nur desshalb, weil es in dem Wesen des von Homer erkannten *numen* liegt, sich in einer Vielheit göttlicher Individuen zu manifestiren. Haben wir diese Besonderung und die aus ihr sich ergebenden Beziehungen erkannt, so kümmern uns für unseren Zweck die Gottheiten in ihrer Vereinzelung, das selbständige Leben, was jede für sich im Glauben des Volkes lebt, nichts weiter. Vielmehr wenden wir uns sofort zur Erörterung des Einflusses homerischer Gotteserkenntniss auf alle Gestaltungen des Menschenlebens, so weit diese nämlich auf religiöser Grundlage ruhn, durch

welche Bestimmung sich natürlich jede nicht religiös bedingte Lebensrichtung innerhalb der homerischen Welt, so wie selbst im Bereiche religiöser Sitte das blos antiquarisch Interessante von der Betrachtung ausschliesst.

Dagegen ist es wenigstens der Absicht und dem Wunsche nach des Verfassers Hauptbestreben gewesen, die homerische Theologie in ihrem Zusammenhange verstehen zu lernen. Was ein Volksindividuum Geistiges erzeugt, ist im Jugendalter seiner Entwicklung, ehe noch die Berührung mit Gebilden ausländischer Phantasie ihren störenden und entstellenden Einfluss geübt hat, ein organisches Kunstwerk des unmittelbaren Bewusstseins. Wenn schon die Mythen des Hellenenvolkes, in deren Gestaltung nnd Veränderung doch der Unterschied der Oerter und Zeiten, kurz die ganze locale und historische Sonderung der Nation so mächtig einwirkt, so viele deren ächt sind, unverkennbar ein gemeinsam-hellenisches, auf dieselben Grundgedanken hinleitendes Gepräge tragen, so muss doch wahrlich die geistige Thätigkeit des Volks in einer von den natürlichen Unterschieden und Gegensätzen nur leise berührten Sphäre etwas Einheitliches und Ganzes zu schaffen im Stande sein, das sich dem Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung nicht hartnäckig entzieht. Die Structur also, welche diesem Buche zu Grunde liegt, hat der Verfasser desselben nicht künstlich gemacht; der Gegenstand selber hat sich gegliedert und in seine Momente zerlegt; sollte sich's befinden, dass diese Gliederung, wie sie hier vorliegt, dem Gegenstande nicht entspräche, so

müsste sich der Verfasser einer freilich unwissentlichen Nichtachtung der Weisungen und Winke schuldig bekennen, welche so gewiss im Inhalte liegen, als das Griechenvolk in allen seinen Schöpfungen den Gesetzen organischer Entfaltung folgt.

Endlich ist die Theologie, die der Unterzeichnete in diesem Werke darstellt, blos die homerische, mit Ausschluss Hesiod's, der Hymnendichter und der Fragmente späterer Epik. Nur einen Augenblick konnte der Verfasser den Gedanken hegen, auch die genannten Documente religiöser Weltanschauung in den Kreis seiner Arbeit zu ziehn, sah jedoch sehr bald ein, dass in denselben ein so bedeutender Fortschritt der Gotteserkenntniss des Menschengeistes zu Tage liege, dass er den aus ihnen zu gegewinnenden Stoff nur in einem zweiten Theile des Buches, nimmermehr aber innerhalb der homerischen Theologie hätte verarbeiten können; er wirft daher nur hin und wieder einen vergleichenden Blick auf dieselben. Dagegen ist er himmelweit entfernt von jener Chorizonten-Manie, welche Benjamin Constant verleitet hat zu sagen, dass der Sänger der Odyssee eben so wenig die Ilias habe dichten können, als ein alexandrinischer Jude die Psalmen oder den Hiob (Tome III p. 435). Die Acten über die Verschiedenheit der Sänger beider Gedichte sind überhaupt noch nicht geschlossen; der Verfasser scheut das Bekenntniss dieser philologischen Ketzerei nicht; was aber insbesondere die Annahme eines wesentlichen, nicht blos durch poetische Motive scheinbar herbeigeführten Un-

terschieds der religiösen Vorstellungen betrifft, so glaubt er durch sein ganzes Buch dem aufmerksamen Leser den indirecten Beweis geliefert zu haben, dass dieselbe jedes haltbaren Grundes ermangelt.

Ob mir das Bestreben, eine tiefer gründende, aus objectiver Gliederung des Gegenstandes erwachsene Darstellung der homerischen Gotteserkenntniss zu liefern, einigermassen gelungen sei, darüber erwarte ich das Urtheil der Kenner „mit etwas mehr als gewöhnlicher Autorfurchtsamkeit." Schon das muss mich bedenklich machen, dass es mir aus Gründen, die ich hier zu verschweigen habe, völlig unmöglich war, einen vollständigen Apparat von den Vorarbeiten und Hülfsmitteln zusammen zu bringen; ja es würde sich derselbe kaum über das Bekannteste und Zugänglichste erstrecken, wenn mich nicht Herr Inspector Dr. Netto in Halle mit der edelsten Liberalität aus seiner reichen *Bibliotheca Homerica* mit einer Anzahl von Monographieen unterstützt hätte. Die Schnelligkeit und Bereitwilligkeit, womit dieser verdiente Gelehrte der Bitte des ihm persönlich ganz Unbekannten im ausgedehntesten Umfang entsprochen hat, erheischt meinen wärmsten und lebhaftesten Dank. Ich habe von diesen und anderen Hülfsmitteln gewissenhaften Gebrauch auch in so fern gemacht, als ich niemals die Schrift eines Gelehrten ohne dessen Namen zu nennen benützt, dagegen allen Citatenprunk verschmäht habe, wo ich etwas mir durch eigene Forsehung klar gewordenes später bei Andern bestätigt fand. Freilich giebt alles, was mir von Vorarbeiten zu Gesichte ge-

kommen ist, kaum zusammen genommen so viel wesentlich fördernde Ausbeute, als Nitzsch's Commentare zur Odyssee, deren Vollendung die philologische Welt mit Sehnsucht erwartet. Doch ist mir auch Helbig's Buch*) vielfach nützlich geworden, was ich mit Freuden anerkenne, wenn ich mich gleich durch die Erscheinung seiner Arbeit nicht wissenschaftlich verpflichtet erachten konnte, mit der meinigen zurückzuhalten. Glaub' ich doch auch nur einen Beitrag zur Erforschung eines Gegenstandes geliefert zu haben, dessen bisher von Philologen wie Theologen mehr denn billig unbeachtete Wichtigkeit zu tieferer und allseitiger Ergründung noch manchen begabteren, umsichtigeren und gelehrteren Forscher erheischt. Denn es handelt sich um nichts Geringeres als um eine vollständige unverrückbare Grundlage einer Religionsgeschichte der klassischen Heidenwelt, welche nur derjenige mit völliger Zuverlässigkeit bieten kann, der die Gesammtentwicklung der im Dichter keimenden religiösen Vorstellungen nach allen Richtungen durch alle Zeitalter verfolgt hat; denn jeder Anfang wird vollständig nur durch den Process und Abschluss der Entwicklung begreiflich.

Zu solcher Arbeit gebricht es mir als einem vielbeschäftigten Schulmanne an Kraft und Musse zu sehr, als dass ich vor Bearbeitung des vorliegenden Werkes an de-

---

*) Die sittlichen Zustände des griechischen Heldenalters. Ein Beitrag zur Erläuterung des Homer und zur griechischen Kulturgeschichte von Karl Gustav Helbig. Leipzig bei Kayser 1839.

ren Unternehmung hätte denken können; und das ist der Hauptgrund, aus welchem ich mein Buch mit Schüchternheit und nur als eine Vorarbeit dem philologischen und theologischen Publicum übergebe. Den Gewinn, den ich persönlich aus derselben gezogen habe, schlage ich nichts desto weniger sehr hoch an. Es stellte sich mir das Sehnen und Ringen des Menschengeistes nach dem Besitze des Einen, des lebendigen, persönlichen Gottes dar, ohne welchen derselbe sich nicht zu beruhigen und zu befriedigen, den ihm keine, dem Alterthum stets nahe liegende pantheistische Weltanschauung zu ersetzen vermag. Dieses Suchen Gottes ist der lebendige Pulsschlag in der gesammten religiösen Entwicklung des Alterthums. Aber schon bei dem Dichter tritt es für jeden, der Augen hat zu sehen, so deutlich als möglich hervor, dass dieses Suchen in der Ahnung und Sehnsucht des Bedürfnisses viel weiter vorgeschritten ist, als in der Fähigkeit demselben aus eigenem Vermögen Genüge zu thun. Darum reiht sich Versuch an Versuch, der wirklichen und wesentlichen Gottheit auf irgend eine Weise habhaft zu werden. Sie misslingen sämmtlich, und das gesammte Weltwesen wäre ohne Steuer und Halt, die Bewegung und der Fortschritt ohne Leitstern und Mittelpunkt, wenn sich nicht theils im Gewissen des Menschen ein stetes Zeugniss von Gott, theils aus demselben die Kenntniss vom Guten und Bösen zu sittlichen Institutionen entwickelte, welche dem menschlichen Dasein wie Grund und Boden bereiten, so Sicherung und Garantie geben. Diese sittlichen Institutionen sind es,

welche das Weltwesen bis zu der Zeit erhalten, wo der Menschengeist im eigenen Suchen des lebendigen Gottes befriedigungslos erschöpft das als Gnadengeschenk von oben erhält, was er als ein von seinem Ursprung zeugendes Postulat zwar immer vor Augen hatte, aber nie sich selber zu geben vermögend war. Wir haben in neuester Zeit den Versuch erlebt, beides, jene sittlichen Institute sowohl als das Gnadengeschenk der Erkenntniss des Einen, lebendigen, persönlichen Gottes wegzuwerfen. Die Monstrosität dieses Frevels wird nicht nur darin anschaulich, dass man erwägt, was durch denselben sowohl dem Individuum als der gegenwärtigen Weltentwicklung genommen wird, sondern auch, wenn man das Sehnen und Ringen der Vorwelt nach dem Gute betrachtet, in dessen Wegwerfung man eben jenes Sehnen factisch verhöhnt, die Menschheit aber in die nunmehr tantalische Qual eines Suchens ohne Ziel und Ende stürzt. Dass die vorliegende Arbeit auch Andern einige Anschauung von der Natur jenes edlen, im Christenthum auf tiefste befriedigten Suchens gewähren möge, ist des Verfassers herzlicher Wunsch.

Nürnberg, den 14. Julius 1840.

Naegelsbach.

Inhalt.

Zweiter Abschnitt.

Die Gliederung der Götterwelt. Der olympische Staat.

Dritter Abschnitt.

Die Götter und die Moira.

Sechster Abschnitt.

Die Sünde und die Sühnung.

Siebenter Abschnitt.

Das Leben und der Tod.

Berichtigungen.

S. 18 Z. 10 l. *Δωδωναῖε*.
— 20 — 12 l. Spähers.
— 23 — 3 füge man bei „vgl. über die Kritik dieser Stelle W. Nitzsch in NJbb. 81 S. 866“.
— 57 — 4 v. u. l. *ὅς κε*.
— 68 — 16 tilge man das Punctum.
— 67 — 21 nach „Patroklos“ ist die Schlussklammer) zu setzen.
— 96 — 21 l. Klothes (*Κλῶθες*).
— 129 — 15 nach „zu lassen“ fehlt die Schlussklammer].
— 135 — 13 l. zuzuschreiben.
— 144 — 6 v. u. l. dieselben reagirt.
— 159 Note. Eine genaue Analyse von Il. *δ*, 73 ff., verglichen mit Od. *π*, 160 und ähnlichen Stellen, kann allerdings wenn auch nicht für die *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* der Götter zeugen, so doch eine vermittelnde Ansicht ermöglichen, nach welcher dem menschlichen Auge, welches ja der Gottheit gegenüber von Natur gebunden ist, in solchen Fällen die Gottheit in einer willkürlich von dieser gewählten Form als ein anderes Wesen erscheint, ohne doch ihr Wesen in der That aufzugeben.
— 169 not. 2 Z. 2 l. meist auch für.
— 199 die letzte Note soll 3) bezeichnet sein.
— 211 not. die Klammer [gehört vor „und“.
— 216 Z. 7 v. u. l. an, ihn.
— 236 n. 1 Z. 1 tilge man das Punctum nach 95.
— 253 Z. 3 u. l. Edinburgh.
— 257 — 2 u. „bei“ gehört in die Klammer.
— 260 — 12 u. l. „die er als Erbe gegenüber der P.“
— 265 — 13 streiche man die Klammer (vor: So auch N.
— 350 — 3 u. setze man das Semikolon vor Benfey.
— 362 — 6 l. dass das.
— — — 11 l. *σοὶ μὲν παρὰ καὶ κακῷ*.
— 382 — 20 v. u. l. (vgl. die obigen Stellen aus Il. *ψ*).
Durch einen eigenthümlichen Zufall kommt dem Herausgeber leider erst jetzt die Fortsetzung von Bergk's Abhandlung „die Geburt der Athene“ (NJbb. 81 Heft 6, S. 377 ff.) zu Gesicht. Es sind dort auch einige in die Hom. Theologie einschlagenden loci behandelt z. B. über Ambrosia, Bestattung und Zustand der Todten, die Localität des Hades u. ä.; auf diese von der unsern mehrfach wesentlich abweichende Darstellung wollen wir wenigstens hiemit aufmerksam machen.

Einleitung.

Es darf wohl gegenwärtig als ausgemachte Wahrheit gelten, dass uns der Zauber homerischer Poesie aus einer nicht durch bewusstes Denken vermittelten Einheit von Natur und Kunst entgegentritt. Homer ist ein Naturdichter, aber so, dass sich in seiner Natur die ganze Fülle der edelsten Kunst offenbart, dass er, indem er seine Lieder dichtet, die Gesetze der Epik nicht befolgt, sondern schafft, während ihm die künstlerische Technik, in deren Handhabung seine Gesänge sich gestalten, so wenig Gegenstand bewusster Erkenntniss ist, dass er, wenn wir ihn über die dem Sänger zu lösenden Aufgaben selbst befragen, mit Bestimmtheit nur Anschaulichkeit in der Darstellung und etwa noch, jedoch nach Od. α, 337 nicht ausschliesslich, Neuheit in der Wahl des Stoffes fordert. Man sehe Od. ϑ, 489 ff., wo Odysseus zu Demodokos sagt: *λίην γὰρ κατὰ κόσμον Ἀχαιῶν οἶτον ἀείδεις, ὅσσ᾽ ἔρξαν τ᾽ ἔπαθόν τε, καὶ ὅσσ᾽ ἐμόγησαν Ἀχαιοί· ὥστε που ἢ αὐτὸς παρεὼν ἢ ἄλλου ἀκούσας·* ferner Alkinoos' Lob der anschaulichen Erzählungen seines Gastes in Od. λ, 368 f.: *μῦθον δ᾽, ὡς ὅτ᾽ ἀοιδὸς, ἐπισταμένως κατέλεξας, πάντων τ᾽ Ἀργείων σέο τ᾽ αὐτοῦ κήδεα λυγρά·* endlich Telemachs bekanntes Wort Od. α, 351: *τὴν γὰρ ἀοιδὴν μᾶλλον ἐπικλείουσ᾽ ἄνθρωποι, ἥτις ἀκουόντεσσι νεωτάτη ἀμφιπέληται.* Sonst ist die Schönheit des Ganzen wie des Einzelnen seines Geistes unmittelbare That; jede Vorstellung, welche das künstlerische Schaffen und das künstlerische Wissen des Sängers auseinander fallen und dieses wie bei dem modernen Dichter jenem vorausgehen lässt, macht eine sich

der Gesetze nach denen sie schafft bewusste Schöpfung des Schönen höchst unnatürlich zur Grundlage der abendländischen Poesie. Denn ist Homer auch keineswegs der Anfang, sondern gewiss der Höhepunkt einer poetischen Entwicklungsperiode, und ist er desshalb auch weit mehr als sein Phemios, sein Demodokos, so ist doch die Periode selbst, die er abschliesst, unwidersprechlich die der unmittelbaren, der noch nicht durch Reflexion geschaffenen Einheit von Natur und Kunst.

Aber der Zauber homerischer Poesie wird auch dadurch zerstört, dass man zwischen den Dichter und seine Schöpfungen die Reflexion in so fern einschiebt, als man dem Inhalt und Stoffe nach das Wissen des Dichters von dem Wissen der Menschheit, die er darstellt, unterscheidet *), gleich als sei er ein Weiser gewesen, der, entweder priesterlich geweiht, dem Volke nur die Hüllen einer von ihm erkannten Geheimlehre gegönnt, oder, verständig aufgeklärt, die Götterfabeln selbst belächelt und blos als poetischen Zierrath oder höchstens als Einkleidung moralischer und physikalischer Lehren gebraucht habe. Ueber letztere Vorstellung, die sich in möglichst alberner Form bei Damm in den Anmerkungen zur übersetzten Odyssee findet, die von Heyne näher begründet **) und selbst von Voss trotz seiner scharfen Polemik gegen Heyne wenigstens in so weit festgehalten worden ist, als er meint, Homer sei göttlicher als seine Götter und habe, soweit Satzung und Volkswahn gestatteten, deren altväterische Rohheit gemildert ***), dürfen wir uns wohl erlauben hinwegzugehn. Die erstere, zwar wesentlich modificirt, wird bekanntlich von Creuzer z. B. in seinen und Hermanns Briefen vertreten, und vielleicht am meisten charakteristisch in folgender Stelle ausgesprochen (p. 53): „Wenn Sie also sagen: „die Poesie weiss nichts von dergleichen Anspielungen

*) Ueber die Unzulässigkeit dieser Unterscheidung vgl. die erschöpfende Auseinandersetzung Hegels in der Aesthetik Bd. 3. p. 335.

**) Vgl. Nov. Comment. Soc. reg. Gott. Vol. VIII.; Exc. I ad II. 3; Müller Prolegg. p. 317 ff.

***) Vgl. Mythol. Br. I p. 20; Müller Prolegg. p. 321, bes. 322 am Ende; auch Preller in den Hallischen Jahrb. 1838 p. 827 f.

(auf Geheimlehren)," so sage ich in Hinsicht solcher durch Wortkargheit auffallenden Stellen: „die Poesie will und darf nichts davon wissen; es will aber der Dichter, und namentlich auch der Homerische Hymnendichter, vor dem versammelten Volke den Unterrichteten und Eingeweihten zu verstehen geben, dass auch er zu den Religionskundigen gehöre." Hiemit vergleiche man Creuzers Aeusserungen in der Symbolik II p. 447, 459; III, 182 f. Seine ursprüngliche Ansicht blickt selbst leise noch in einer Stelle durch, wo er sie, wenn ich ihn anders recht verstehe, zurückzunehmen scheint: „Homer selbst konnte von einem allegorischen Verstande seiner Gesänge kein Wort wissen oder wissen wollen. Seine Lieder gefielen dem Volke, wie dem Könige. Damit gut. — Für das Uebrige (d. i. für höhere religiöse Bedürfnisse) war bei den Hellenen, wie allerwärts, auf andere Weise gesorgt" (Vorrede zur Symb. IV p. XV). Noch stärker als Creuzer drückt sich Wachsmuth aus (hell. Alterthumskunde 2. Ausg. Bd. 2 p. 442): „Ohne Zweifel haben Homer und Hesiod noch mehr gewusst, als ihre Gedichte sagen. In diesen spricht sich ja nur der Dichter aus, nicht der denkende Mensch überhaupt; die Tiefe des letzteren tritt oft vor der sinnlichen Auffassung des ersteren in Hintergrund."

Dass nun im Dichter Spuren symbolischer Mythen wirklich vorhanden sind, lehrt der Augenschein und es haben auch die competentesten Richter diese Thatsache anerkannt; vgl. Hermann's Briefwechsel mit Creuzer p. 13. 26, Welcker Aesch. Tril. p. 151, Müller in den Prolegom. p. 340. 342; Voelcker im rhein. Museum für Philologie Jahrg. I Heft 2 p. 191 ff., Baeumlein in dem schönen Aufsatze: Pelasgischer Glaube und Homer's Verhältniss zu demselben in Zimmermann's Zeitschrift 1839. XII. Nro. 147 ff.; Müller findet insbesondere bei den ärgerlichen und unwürdigen Göttergeschichten die Läugnung aller Bedeutsamkeit widersinnig (Prolegom. p. 356). Darum wagen wir auch nicht in der Mythe von Zeus' Fesselung (Il. α, 397 ff., vgl. Welcker Aesch. Tril. p. 150), in der von Zeus und Typhoeus (Il. β, 781), in Zeus' goldener Kette (Il. ϑ, 18), in Here's Bestrafung (Il. ο, 18), in Here's Verbergung des lahmgeborenen Hephaistos

(Il. σ, 396), in der Fesselung des Ares durch Otos und Ephialtes (Il. ε, 385 ff., vgl. Nitzsch Od. Bd. III p. 247), vielleicht auch in der unorganisch eingeschalteten Theomachie (Il. φ, 385 ff.), in Helios' Rindern (Od. μ, 127 ff.) und Anderem Ueberbleibsel uralter Symbolik zu verkennen, wenn wir uns gleich mit physikalischen Deutungen der Ilias und Odyssee im Ganzen, dergleichen Bernhardy gr. L. G. II, 1 p. 69 2. Ausg. erwähnt, auch nicht im entferntesten befreunden können.

Aber mit der Anerkennung symbolischer Mythen im Dichter ist nun und nimmermehr eingeräumt, was Creuzer in der oben angeführten Stelle sagt, dass der Dichter, den er hier zusammenstellt mit dem Hymnendichter, den Unterrichteten und Eingeweihten habe zu verstehen geben wollen, dass auch er zu den Religionskundigen gehöre. Schon Ouwaroff hat in seiner Schrift über das vorhom. Zeitalter p. 28 treffend erwidert, die anerkannte Wahrheit, dass Homer's Dichtung eine jugendliche, ja sogar eine kindliche sei, entferne jede Vorstellung von einer absichtlichen und willkürlichen Geheimhaltung mystischer Lehre. Und es findet sich im ganzen Dichter auch nicht die geringste Spur, dass er Symbolisches, welches er berichtet, als Symbolisches berichte *), dass er eine Geheimlehre, ja dass er nur einen Stand kenne, der als Inhaber eines mystischen Wissens, als Ausleger eines ἱερὸς λόγος betrachtet werden könnte. Denn wenn irgend etwas, so steht die Thatsache fest, dass seine Priester (an die μάντεις ist gar nicht zu denken), deren er auf Seite der Hellenen höchst selten erwähnt, weder einen geschlossenen, von den Nichtpriestern wesentlich verschiedenen Stand bilden, noch irgend geheimen Kulten vorstehn, oder verborgener Weisheit kundig erachtet werden; vgl. Lobeck Aglaoph. I p. 256 ff. Die Voraussetzung also, dass er die Symbolik, die in seinem Liede nicht spurlos verschwunden ist, für seine Person auch habe deuten können, bringt in die Weltanschauung des Dichters ein Element, von

*) Anders Welcker Aesch. Tril. p. 151 in Bezug auf Briareus-Aegaeon. [Vgl. desselben Gr. Götterlehre I. p. 88.]

welchem die Menschen, die er schildert, offenbar kein Bewusstsein haben, ja das der Sinnes- und Anschauungsweise derselben aufs entschiedenste widerspricht. Jene Voraussetzung befestigt somit zwischen ihm und der Zeit, die Gegenstand seines Liedes ist, eine Kluft, welche in seine ganze Poesie das Element einer sichtenden und wählenden *), bald vorsichtig andeutenden, bald schlau verhüllenden Reflexion zu bringen droht. Auf ein Mehr oder Weniger kommt es hier gar nicht an. Er ist einmal, jene Voraussetzung angenommen, nicht mehr der Dichter, dem das Herz auf der Zunge liegt; er will dann nicht mehr blos das Gemüth der Menschen erfreuen, er kennt Interessen und Absichten noch anderer Art. Er ist kein Phemios, kein Demodokos **), keine Stimme der schlichten und einfältigen Natur, keine „abgespiegelte Wahrheit einer uralten Gegenwart" mehr (Goethe XXVI. p. 146). Problematisch bleibt mir desswegen sogar das Gefühl der Bedeutsamkeit, welches noch Müller Proleg. p. 343 dem Dichter z. B. in der Darstellung von Zeus' und Here's Umarmung Il. ξ zugesteht, und welches nur im krassen Euhemerismus völlig verschwinde. Denn treffend und wahr sagt Ulrici Gesch. der hellen. Dichtkunst I p. 189: „Sein Gesang ist nur wie die allgemeine Stimme der Zeit und des Lebens, das er besingt. Diese völlige Unterordnung seines Geistes, diese innige Einheit seines Ich's und seines Gegenstandes war nur möglich, sobald er in kind-

*) Etwas ganz Anderes ist es, wenn Herodot 2, 116 vom Dichter meint, er habe unter mehreren Sagen diejenige gewählt, welche sich zur epischen Dichtung am besten schickte, etwas Anderes auch die homerische Schlauheit, von welcher Nitzsch in den Anmerkungen zur Od. Bd. I p. 298 spricht.

**) Gegen die Vergleichung Homers mit diesen „improvisirenden Aöden der Heroenzeit" erklärt sich zwar Hermann in der Kulturgeschichte p. 92; allein wenn Homer auch unendlich mehr als diese war, er gehört doch derselben Gattung an. Denn wenn er des Odysseus das ist seine Erzählung von des erstern Abenteuern Od. λ, 368 von Alkinoos loben lässt, als die Leistung eines ἀοιδός, der μῦθον ἐπισταμένως κατέλεξεν, so setzt er damit unzweifelhaft sein eignes Werk in die Klasse der Leistungen jener Aöden.

licher Unbewusstheit selbst nichts Höheres und Schöneres kannte, als was die Wirklichkeit, was Sage und Geschichte der jugendlich vergrössernden und ausschmückenden Phantasie darbrachten, sobald er nur aufnahm und wiedergab, und sich selbst wie das gleichgestimmte Gefäss erschien, das die ausströmenden Töne und Klänge des Lebens und der Aussenwelt zurücktönte." In jener Umarmung, auch wenn sie für sich betrachtet, Symbol eines Naturprocesses wäre, ist dem Dichter doch nur die Macht bedeutsam, mit welcher sie in den Gang der epischen Handlung eingreift; so gut der Hörer ihre Wirksamkeit als poetisches Motiv nur dann vollkommen empfand, wenn er Here's listigen Anschlag als solchen nicht ausser Augen verlor, so gut mein' ich musste in dem Dichter die Bedeutsamkeit des Faktums für die Folge der Ereignisse jeden Gedanken an dessen physikalische Bedeutung zurückdrängen. Wir dürfen nur uns nicht mit dem Dichter verwechseln; uns liegt es freilich nahe, in Berichten, wie der ist von Agamemnon's Scepter (vgl. Nitzsch I p. 201), von Demeter und Jasion (Od. *ε*, 125 ff.), von Hephaistos und Charis, in Angaben, wie von der Aegypter Abstammung von Paieon (Od. *δ*, 232, wo Nitzsch zu vergleichen), in Stellen, wie Il. *ξ*, 490; *π*, 179, welche Müller Proll. p. 355 deutet, das Symbolische oder Allegorische (siehe unten) sogleich zu erkennen. Aber ich fürchte nicht den Dichter falsch zu verstehn, wenn ich behaupte, dass gerade dergleichen Erwähnungen für ihn und seine Zuhörer ihre wahre Bedeutung, ihr eigentlichstes Interesse nur in ihrem buchstäblichen Wortsinn hatten. Was ists denn weiter, dass ein Königreich vom Vater auf den Sohn erbt! Das ist bedeutsam, dass der Heeresfürst Agamemnon, indem er zur Versammlung spricht, ein Scepter führt, das einst in den Götterhänden des Zeus gewesen und als heiliges Familienkleinod von König zu König vererbt worden ist. Dass mit diesem Scepter die Herrschaft *verbunden* war, das *sagt* der Dichter, das braucht man nicht erst zu erdeuten; Il. *β*, 107: *αὐτὰρ ὃ αὖτε Θυέστ᾽ Ἀγαμέμνονι λεῖπε φορῆναι, πολλῇσιν νήσοισι καὶ Ἄργεϊ παντὶ ἀνάσσειν·* aber gerade desswegen *bedeutet* das Scepter ihm die Herrschaft nicht, sondern hat so sehr eine selbständige Geschichte, dass es nach der bekannten Erzählung bei Pau-

san. 9, 40, 6 von den Chaeroneensern sogar göttlich verehrt worden ist.

Nun entsteht aber die weitere Frage: ist unter diesem Symbolischen Nichthellenisches, d. h. Pelasgisches und Orientalisches? Ueberhaupt wie verhält sich's mit den Einflüssen fremder Bildung und Religion auf die Vorstellungen des Dichters? Was das Pelasgische betrifft, so kennt er nicht nur in Thessalien nach Il. *β*, 681 ein *Πελασγικὸν Ἄργος*, das zu den Städten gehört, deren Bewohner *Μυρμιδόνες ἐκαλεῦντο καὶ Ἕλληνες καὶ Ἀχαιοί* *), sondern auch einen *Ζεὺς Δωδωναῖος Πελασγικός* Il. *π*, 233 **), zu welchem der Myrmidonenfürst Achäer und Hellene Achilleus betet, und als Gemahlin dieses Zeus die pelasgische Dione (H. D. Müller Myth. der gr. Stämme p. 248). In Bezug auf Orientalisches ist man jetzt wohl allgemein der Ansicht, dass in vorhomerischer Zeit von ägyptischen Einflüssen, wenigstens von direkten, keine Rede sein kann ***). Auch für phönicische Einwirkungen auf griechische Religion sind aus den Nachrichten, welche der Dichter vom Verkehr der Phönicier mit den Griechen giebt, unmittelbare Belege nicht zu gewinnen. Zwar gelangen Paris und Menelaus nach Sidon, Il. *ζ*, 290; Od. *δ*, 617; *ο*, 117; auch wird sidonisch-phönicischer Handelsverkehr mehrfach erwähnt, Il. *ψ*, 744; Od. *ν*, 272; *ο*, 414 ff.; es verweilen die Phönicier sogar sehr lange Zeit an griechischen Küsten, Od. *ο*, 455. Aber der Verkehr ist ein lediglich kaufmännischer; höchstens kommen zu den Griechen von Sidon aus technische Fertigkeiten, wie zum Beispiel durch die Scla-

*) Dass nämlich v. 684 *Μυρμιδόνες δὲ καλεῦντο κτλ.* nicht blos auf die Bewohner des v. 683 genannten Phthia und Hellas geht, sondern auf die sämmtlichen von v. 681 an genannten Landschaften und Städte, scheint nicht zweifelhaft zu sein.

**) Der schon alte Streit, ob hier das thesprotische oder das thessalische Dodona gemeint sei, geht uns für jetzt nicht an. Entschieden für das thessalische erklärt sich Welcker gr. Götterlehre I. p. 199, für das thesprotische H. D. Müller Myth. der gr. St. p. 195. 198.

***) Vgl. Hermann Staatsalterth. Ed. 4. §. 4, 10, Gottesd. Alt. §. 3, 3. 4. 5; Culturg. p. 39; Welcker Götterl. I p. 10.

vinnen, welche nach Il. ζ, 290 Paris von Sidon mitbringt. Sonst aber findet sich im Dichter nicht die leiseste Spur, dass er sich die Phönicier als Verbreiter, ja nur als Bekenner und Inhaber einer von der seinigen verschiedenen Religion denkt *). Nichts destoweniger ist unter den Gottheiten des Dichters eine gewiss ursprünglich phönicische. Das ist Aphrodite; siehe Curtius Peloponn. II p. 299, Welcker Götterl. I p. 666; die Beinamen *Κύπρις* und *Κυθέρεια*, jener der Ilias, dieser der Odyssee angehörig, bezeichnen den Weg und den ersten Sitz des Aphroditekultus in Griechenland. Weniger einleuchtend, jedoch, wie es scheint, nicht unmöglich und vielleicht durch Samothrake vermittelt ist die phönicische Abkunft der Ino-Leukothea, von welcher unten im zweiten Abschnitt die Rede sein wird. Sonstige, das ist nicht im Dichter zu Tage liegende Einflüsse phönicischer Kultur macht Hermann namhaft in der Culturgeschichte p. 40. Aber neben diesen im Homer bemerkbaren direkten Einwirkungen des Orients muss eine tief gehende indirekte auf die Gesammtcultur Griechenlands angenommen werden, wenn Ernst Curtius **) Recht hat, dass die Jonier, ursprünglich in Kleinasien sesshaft und nicht in Folge der dorischen Wanderung zum ersten Male dorthin gelangt, vermöge ihres uralten Verkehrs mit Syrern und Aegyptern den ganzen Schatz morgenländischer Bildung zu den Westgriechen gebracht haben. Und sollte sich auch Curtius' Ansicht nicht in ihrem ganzen Umfang bestätigen, wie denn z. B. H. D. Müller mehrfachen Widerspruch erhoben hat ***), so bleiben doch die Hellenen jedenfalls Indogermanen, hängen mit der japhetischen Bevölkerung des Orients ursprünglich zusammen und können auf ihrer uralten Wanderung Bildungskeime aus dem Osten mitgebracht haben, welche sich späterhin auf griechischem Boden entwickelten. Somit kommen wir zu dem Ergebniss, erstlich, dass sich im Dichter Pelasgisches und Phönici-

*) Stuhr in den Hall. Jahrb. 1838 p. 625 erklärt sogar den Grundsatz, mit Handelsverkehr sei nothwendig auch Ideeenverkehr verknüpft, für unhaltbar. Vgl. Welcker Götterl. I. p. 116 f.

**) Die Jonier vor der jonischen Wanderung. Berlin 1855.

***) Mythol. der gr. Stämme p. 237. 258 und öfter.

sches *) wirklich findet, ferner, dass in seiner Weltanschauung orientalische Elemente wenigstens verborgen sein können **).

Aber trotzdem dürfen wir aufs entschiedenste behaupten, dass alles Nichthellenische bei ihm schon völlig entweder abgethan oder hellenisirt ist. Für diese Ansicht erklären sich die gewichtigsten Auctoritäten, Bernhardy sagt gr. L. G. 2. Ausg. I p. 176, „dass die Hellenen vermöge ihrer freien und selbständigen Nationalität den Zusammenhang mit Orientalen frühzeitig aufgehoben und das Andenken daran fast unbewusst nur in Mythen bewahrt hatten;" nur die Traditionen der Kunst liessen sich als unzweifelhaftes Band zwischen Orient und Hellas bezeichnen (p. 177). Ferner p. 197: „das Pelasgische Götterthum liegt hinter Homer oder zur Seite, da der mystische Gesichtspunkt niemals ein allgemeiner und nationaler geworden war. Jenes steht im Gegensatze zum Hellenischen Cultus und Haushalte der Götter, welche nichts geringeres als eine freie Produktion der Hellenen sind und von vorn begannen;" sodann II p. 37: „Homer kennt weder Mystik noch die Dämmerungen der Pelasgischen Urzeit noch die formlosen Volkssagen." Vgl. noch I p. 184 ff. Welcker lehrt in der Götterl. I p. 12, dass die Griechen früh und spät keine Ahnung eines ursprünglichen Zusammenhangs mit der asiatischen Welt hatten. Nach E. Curtius in den Joniern p. 21 „können wir der Ueberlieferung ihr volles Recht lassen, welche in zahlreichen und ursprünglichen Sagen die Kulturanfänge und Staatengründungen im eigentlichen Hellas an überseeische Einflüsse anknüpft, ohne dass dadurch die Reinheit griechischer Nationalität aufgehoben wird;" denn „soviel auch die griechische Nation an fremdartigen Einwirkungen erfahren hat, sie hat dennoch im Ganzen und Grossen nur gleichartige Volkselemente bleibend in

---

*) Gewiss auch Thracisches; Dionysus, Herm. Cult. G. p. 65; Welcker Götterl. I p. 424 ff.

**) Vgl. Völcker über Spuren ausländischer, nichthellenischer Götterkulte bei Homer im Rhein. Mus. (siehe oben p. 8); Bernhardy gr. L. G. I p. 187 erkennt diesen Spuren wenig Zusammenhang und Bedeutung zu.

sich aufgenommen und als ihre Bestandtheile ausgebildet. Selbst Ross, der bekanntlich für einen ganz unmittelbaren Zusammenhang Griechenlands mit dem Orient aufs entschiedenste kämpft, muss anerkennen *), dass schon Homer den Schlüssel zum richtigen Verständniss „der Aegyptisch-Pelasgischen Götter- und Heldensage“ verloren hat. — Und befragen wir den Dichter über seine pelasgischen oder asiatischen Erinnerungen selbst, so finden wir kaum eine leise Spur von solchen. Die phönicische Aphrodite ist schon Tochter der pelasgischen Dione geworden und beide befinden sich im Olymp, Il. ε, 367—371. Dort sind die nach höchster Wahrscheinlichkeit ursprünglich verschiedenen Stämmen gehörigen Götter bereits zu einer Familie verbunden, in einen Götterstaat vereinigt und zu Nationalgottheiten geworden. Ueberhaupt kennt Homer keine von der seinigen verschiedene Religion; die ganze Welt glaubt bei ihm hellenisch. Selbst die Cyclopen, welche sich um Zeus und die Götter nichts kümmern und nichts nach ihnen fragen (Od. ι, 273—278), wissen von den Göttern des Olymp, und Vater Polyphems ist Poseidon. Menelaos wird im Osten, Odysseus im Westen zu fernen Völkern Eilanden und Küsten verschlagen; wo sie nichthellenische Sitte treffen, wie bei den Cyclopen, Lotophagen, Lästrygonen, merkt es der Dichter stets an; aber niemals und nirgends gedenkt er einer Religions- und Kultusverschiedenheit. Gleich wenig ist er sich irgend einer innerhalb seiner eigenen Religion vorgegangenen Entwicklung bewusst. Denn sogar, wenn man den Sturz der Titanen und den Wechsel der Götter-Dynastien von einer historisch eingetretenen Aenderung des Glaubens und des Kultus versteht, sogar dann wird man sagen müssen, der Dichter habe sich auf seinem Standpunkte, wenn er je dazu gekommen sei den Unterschied der Titanen und Olympier sich deutlich zu machen, unter den ersteren gewiss nur andere Götter, nicht eine andere Art von Göttern, somit auch bei deren Verehrung keine von den ihm bekannten wesentlich verschiedene Glaubens- und Kultusverhältnisse gedacht.

*) Morgenland und Griechenland — in der Zeitschr. für A. W. 1850 p. 208.

Somit dürfen wir sagen: der Dichter hat Symbolisches, hat Pelasgisches und Orientalisches, aber nicht als Symbolisches, nicht als Pelasgisches und Orientalisches. Für alle diese Gegensätze ist in seinem vom Hellenismus durchdrungenen Geiste kein Raum. Wenn wir also die homerische Weltanschauung, so wie sie im Dichter lebte, verstehen wollen, so müssen wir alle Gedanken an symbolische oder ausländische und vorhellenische Geheimnisse entfernen. Seine Theologie liegt vielmehr in der Fülle dessen, was seine Helden thun und reden, offen zu Tage; ihr Gehalt ist nicht durch Deutung und Entzifferung, sondern fast ausschliesslich durch Beobachtung und Vergleichung, sodann durch Erkenntniss der Einheit des religiösen Bewusstseins zu gewinnen, welche den vielgestaltigen Erscheinungen desselben zu Grunde liegt. Wohl verrathen die Götter des Dichters sowohl einzeln als in ihren gegenseitigen Beziehungen sinnige Anschauungen, die wir theologische, d. h. Ahnungen wirklicher Gotteserkenntniss, nennen dürfen; aber sie gelten ihm nicht als blosse Symbole des Bereiches, dem sie vorstehn; so ist Athene gewiss (siehe unten im zweiten Abschnitt) die substantiirte μῆτις des Zeus, doch nimmermehr, wie die von Platon Cratyl. 407 B. erwähnten Ausleger des Dichters meinten, das Sinnbild des νοῦς und der διάνοια überhaupt, Ares nicht das des Krieges, sondern beide sind Individuen, in denen sich der Charakter dessen, worin sie walten, abspiegelt, ohne dass sie mit der Sphäre ihrer Wirksamkeit zusammenfielen. Diese Götter beobachten wir, wie sie es mit den Menschen, die Menschen, wie sie es mit den Göttern halten und nehmen hinzu, was sich bei dem Dichter hin und wieder in Form eigentlicher Lehre findet.

Diese findet sich bei ihm erstlich in Gestalt der freilich seltenen Allegorie, welche der gerade Gegensatz des Symboles ist. Das Symbol verhüllt, die Allegorie enthüllt die religiöse Vorstellung; das Symbol muss dem Ungeweihten durch den ἱερὸς λόγος gedeutet werden, die Allegorie deutet sich selber; jenes ist heiliges, diese, wie z. B. der Helm des Aides, den sich Athene aufsetzt, poetisches Bild (Il. ε, 845; vgl. Nitzsch II p. 135 und Hes. Sc. Herc. 227 Göttl.). Das Symbol hat Theil an der Göttlichkeit dessen, was es darstellt

(Hermann Brief an Cr. p. 15), ist von der Gottheit erfüllt; die Allegorie ist menschlicher Ausdruck menschlicher Anschauung vom Göttlichen. Darum hat die ausgeführteste Allegorie, die sich bei dem Dichter findet, die von der Ate und den Bitten Il. ι, in Phoinix' Rede einen rein didaktischen Charakter, fast wie der αἶνος oder die Fabel. Dasselbe gilt von den allegorischen Fässern des Guten und Bösen, die auf der Schwelle des Zeus liegen (Il. ω, 527 ff.), so wie von den elfenbeinernen und hörnernen Thoren der Träume (Od. τ, 562 ff.).

Zweitens kleidet der Dichter, was er von eigentlicher Lehre giebt, in die Gnome oder den Spruch, das Resultat nicht eines geheimen, sondern erfahrungsmässigen Wissens, den Ausdruck der unmittelbaren, sich von selbst verstehenden Wahrheit, welche nicht die Vermittlung der Reflexion, sondern der Erfahrung hinter sich hat. Aus diesen drei Elementen, aus dem historischen des Gehandelten und Gesagten, aus dem didaktischen der sich selbst deutenden Allegorie, aus dem dogmatischen der in sich selbst gewissen, unbestrittenen Gnome suchen wir die wissenschaftliche Erkenntniss des Zusammenhangs der homerischen Theologie zu gewinnen. Denn der Geist, der sich in diesen drei Elementen ausspricht, ist überall nur Einer.

Erster Abschnitt.

Die Gottheit.

1. Indem sich die Vorstellung des homerischen Menschen Götterindividuen schafft, gelangt sie bekanntlich nicht hinaus über das Menschenideal. Sie schafft den Gott nach des Menschen Bilde, während der wahrhaftige Gott die Menschen nach seinem Bilde geschaffen hat. Zwar ist es ihr, eben weil sie etwas Uebermenschliches hervorbringen will, unmöglich, bei der unmittelbaren Natürlichkeit menschlicher Wesen, so wie sie dieselbe vorfindet, stehen zu bleiben; sie sucht dieselbe vielmehr von ihrer Beschränktheit und Mangelhaftigkeit zu entkleiden. Aber trotz aller Versuche, in ihrem Gestalten göttlicher Persönlichkeit die Schranken menschlicher Natur zu überschreiten, vermag sie doch nicht etwas wesentlich und von dem, was ihr im Menschen erscheint, qualitativ Verschiedenes zu erzeugen. Die Forderung des Menschengeistes an das Wesen seines Gottes geht weiter, als sein Vermögen, derselben durch Gebilde seiner eigenen Phantasie zu genügen, und so finden wir denn die göttliche Persönlichkeit, so hoch sie dem Glauben nach über der menschlichen steht, gleichwohl der Erscheinung nach mit allen Schranken und Mängeln irdischer Natur behaftet.

Wir finden die Quelle des heidnischen Gottesbewusstseins in jenem dem gottverwandten Menschengeist eingepflanzten Bestreben „Gott zu suchen, ob er ihn fühlen und finden möchte“ (Apostelgesch. 17, 27), und erkennen in den Gestaltungen, welche der Menschen-

geist in der Arbeit des Suchens auf dieser Entwicklungsstufe hervorgebracht hat, ein Gedoppeltes, erstlich den Ausdruck des für den innern Menschen vorhandenen Bedürfnisses einer qualitativ und wesentlich über den Menschen erhabenen Gottheit, zweitens aber des Menschen Unfähigkeit, aus sich selbst eine Gottheit zu schaffen, die nicht unmittelbar wieder mit der Menschlichkeit geschlagen wäre. Aber das Emporheben der Gottheit über das Menschliche und das Herabziehen derselben in das Menschliche ist uns ein und derselbe, nicht ein getheilter Akt des religiösen Bewusstseins; der Mensch strebt zwar in seinem Suchen Gottes die Schranken des Diesseits aufzuheben und fühlt sich über dieselben hinausgetrieben; sein Empfinden und Vorstellen aber bleibt immer ein irdisches, diesseitiges, und kommt somit nur zum Postulate der Vernichtung jener Schranken, nie zur Verwirklichung dieses Postulates. Dieser Widerstreit dessen, was der Mensch seiner göttlichen Natur nach setzen wollte und dessen, was er praktisch zu setzen vermag, dieser ist die Quelle der durch die gesammte homerische Theologie sich hindurchziehenden, uneigentlich so zu nennenden Dialektik, kraft deren alles vom Menschen theoretisch Gesetzte, dogmatisch Geglaubte sofort in der Wirklichkeit des Lebens wieder aufgehoben und vielmehr als nicht geglaubt und nicht gesetzt sich darstellt.

Benjamin Constant freilich sucht in seinem Werke *de la Religion Tome III. p.* 327, 332, 356, die Quelle dieses Widerspruchs in den verschiedenen Faktoren, welche zur Gestaltung des homerischen Götterwesens zusammenwirkten. Das religiöse Gefühl der Hellenen, sagt er, stattet die Götter ursprünglich mit allem Hohen, Schönen und Edlen aus (p. 326). Aber die niedrigen Interessen des Menschen verführen ihn, sie sich als bestechlich, als käuflich durch Opfer und Gelübde zu denken (p. 330), und nun ist die Religion, die sich eben erst dem Fetischismus entrungen hatte, aufs neue verderbt. In diesem Zustande fällt sie dann obendrein in die Macht einer unabweisbaren Logik (p. 332), welche aus den Prämissen, die das gemeine Interesse unbesonnener Weise zugelassen hat, unvorhergesehene Folgerungen zieht, durch welche dieses selbst wieder gefährdet wird. Es war diesem Interesse gemäss, sich Gottheiten vorzustellen, die mit ihm nicht leicht in Collision gerathen konnten (p. 355). Da zog aber die Logik z. B. daraus, dass einmal — *par les premières modifications qui se sont glissées dans leur caractère* (p. 333) — eine *société divine* gebildet war, jede *société* aber ihren eigenen Vortheil wahren müsse, den Schluss, dass demgemäss auch die *société* der Götter nur das Ihre suche. *La société des dieux dut en conséquence s'occuper des siens et ne considérer les hommes que comme accessoires. L'intelligence hu-*

maine est soumise à des lois indépendantes de ses désirs (p. 356). Hiebei kommt nun freilich das *sentiment religieux* bedeutend zu kurz; *son ame proteste contre les conclusions que lui impose son esprit* (p. 398); und in diesem Widerspruch des religiösen Gefühls gegen die logischen Consequenzen einmal angenommener Zustände sucht Benjamin Constant die Nöthigung, die zu einer immer grösseren Läuterung des Gottesbewusstseins treibt. Sein Grundirrthum ist der, dass er verständig reflektirend die Gestaltung dieses Bewusstseins zu einem äusserlich zusammengesetzten Erzeugniss von Geistesthätigkeiten macht, die einander beeinträchtigen und durchkreuzen, zu deren schädlichen, jedoch unabweisbaren Resultaten sich das bessere religiöse Gefühl am Ende wieder als ein *Corrigens* verhalten muss Er hätte vielmehr die innere Natur dieses Gefühles untersuchen sollen, ob es nicht in seinem Schaffen von vorne herein mit den Schwächen und Mängeln selbst behaftet sei, die er theils mit dem menschlichen Eigennutz, theils der aus unbedachtsam eingeräumten Prämissen unbarmherzig fortschliessenden Logik aufbürdet.

2. So ist zunächst die leibliche Gestalt der Götter nach ihren Maassen und Verhältnissen ganz die menschliche. Zwar überragen Ares und Athene auf Achilleus' Schild an Schönheit und Grösse ihre menschlichen Umgebungen weit (Il. σ, 516—519), stehn aber doch nicht ausser Verhältniss zu diesen; und wenn die Gottheit mit dem Menschen in unverwandelter Gestalt verkehrt (vgl. Abschnitt 4), wie z. B. Athene mit Diomedes Il. ε, 124; κ, 507, Apollon mit Hektor Il. ο, 243; υ, 375, Iris mit Achilleus Il. σ, 166, Eidothea mit Menelaos Od. δ, 367, Athene mit Telemach Od. ο, 9, so ist der Mensch ihr gegenüber kein Zwerg. Die alle Vorstellung übersteigende Colossalität Athene's, die sonst gefolgert wurde aus Il. ε, 744, wo sie den Helm aufsetzt ἑκατὸν πολίων πρυλέεσσ' ἀραρυῖαν, hat Herm. de Hyperb. Opusc. IV p. 287 ff. durch richtige Erklärung dieser Stelle beseitigt *). Fährt sie doch ib. 837 mit Diomedes auf einem Wagen, und neben

*) Man verstand sonst einen Helm, der für die Krieger von hundert Städten passend gewesen sei, so dass sich diese sämmtlich unter ihm hätten bergen können; gemeint ist aber ein mit den Bildern der Vorkämpfer von hundert Städten versehener, gezierter Helm. Vgl. auch Döderl. Gloss. II §. 446.

ihrem Gewicht, unter welchem dessen Achse kracht (vgl. Hes. Sc. 441: *βρισάρματος οὔλιος Ἄρης* und hier Göttling), ist auch die Schwere des Helden noch nennenswerth; ib. 838: *μέγα δ' ἔβραχε φήγινος ἄξων βριθοσύνῃ· δεινὴν γὰρ ἄγεν θεὸν ἄνδρα τ' ἄριστον.*

Gleichwohl aber hat sich in einzelnen Stellen die Vorstellung von den Göttern auch zu gigantischer Grösse erweitert, z. B. wenn geredet wird vom Schreien der Götter in der Schlacht. Von Athene's Stimme zwar, wie sie Il. *σ*, 217 Achilleus' gegen die Troer gerichteten Schreckruf verstärkt, wird nichts Ungeheueres ausgesagt; aber Ares (Il. *ε*, 860) und Poseidon (*ξ*, 148) schreien wie zehn oder zwölf Tausende. — Von Athene zu Boden geworfen bedeckt Ares Il. *φ*, 407 einen Flächenraum von sieben Plethren; und wenn auch diese Stelle der in die Ilias unorganisch eingefügten Theomachie angehört (vgl. Nitzsch Od. Bd. III p. 313), so zittert doch unter Here's und des Hypnos Tritten der Wald (Il. *ξ*, 285), und als jene vollends auf Lemnos diesem Gotte die Charitin Pasithea zu geben schwört, soll sie mit der einen Hand die Erde, mit der andern das Meer berühren (Il. *ξ*, 272), wobei wir uns die Göttin denken müssen, wie sie am Ufer in übermenschlicher Grösse kniet. Solche Grösse den Göttern zuzuschreiben ist Homer um so mehr geneigt, als er sich schon die schöne menschliche Leiblichkeit nicht ohne hohen stattlichen Wuchs zu denken vermag. Jede wunderbare Verschönerung eines Menschen ist von einer Vergrösserung begleitet (unten §. 10), und nie vergisst der Dichter, wenn er von dem Aeusseren eines Helden spricht, einen etwanigen Mangel an Grösse durch Hervorhebung anderer Vorzüge auszugleichen; Il. *γ*, 168; 210; *ε*, 801.

3. Die Fortdauer der leiblichen Existenz einer Gottheit ist, ganz wie bei den Menschen, an die Bedingung des Schlafes und der Nahrung geknüpft *). Jener ist auch der Gott-

*) Verwandt hiemit ist, dass sie des Sonnenlichtes bedürfen; vgl. das *Ζηνὶ φόως ἐρέουσα καὶ ἄλλοις ἀθανάτοισι* Il. *β*, 49; Od. *γ*, 1, Nitzsch zu Od. *ε*, 2, welcher die Drohung des Helios ihnen sein Licht zu entziehen (Od. *μ*, 382 f.) mit Recht als eine sie schreckende bezeichnet.

heit gegenüber eine Macht (Il. ξ, 353: Ζεὺς—ὕπνῳ καὶ φιλότητι δαμείς), und Hermes, den der weite Weg zu Kalypso besonders seiner Unwirthlichkeit wegen verdriesst (Od. ε, 100 ff.), labt sich, wie ein ermüdeter menschlicher Wanderer, an Trank und Speise (ib. 95: αὐτὰρ ἐπεὶ δείπνησε καὶ ἤραρε θυμὸν ἐδωδῇ). Aber während es ein charakteristisches Merkmal der Sterblichen ist, dass sie die Gabe der Demeter essen (Il. ν, 322: ἀνδρὶ —, ὃς θνητός τ' εἴη, καὶ ἔδοι Δημήτερος ἀκτήν vgl. Od. ι, 90; 191) wesshalb sie ἀλφησταί d. i. nach K. Fr. Hermann im Philol. II p. 437 brotessend heissen*), sagt Homer von den Göttern Il. ε, 341: οὐ γὰρ σῖτον ἔδουσ', οὐ πίνουσ' αἴθοπα οἶνον, wesshalb sie auch kein menschliches Blut haben, sondern unsterbliches (ib.: ῥέε δ' ἄμβροτον αἷμα θεοῖο, ἰχώρ, οἷός πέρ τε ῥέει μακάρεσσι θεοῖσιν), und so setzen auch der Kalypso die Mägde Nektar und Ambrosia vor, während neben ihr Odysseus irdische Speise geniesst (Od. ε, 194—199). Ganz consequent wird Hymn. Aphrod. 233 der alte Tithonos mit Brod und Ambrosia zugleich genährt: αὐτὸν δ' αὖτ' ἀτίταλλεν (Ἠὼς) σίτῳ τ' ἀμβροσίῃ τε.

4. Natürlich ist die Existenz der Götter beschlossen im Raum, dessen Schranken sie unterworfen sind. Denn Od. ζ, 20, wo von Athene gesagt wird: ἡ δ' ἀνέμου ὡς πνοιὴ ἐπέσσυτο δέμνια κούρης, ist nur die Vorstellung der Unkörperlichkeit eines Traumbilds auf die Göttin übertragen**), ohne dass über die wirkliche Leiblichkeit der Göttin etwas ausgesagt werden soll. Die Gebundenheit der Götter an den Raum bringt es mit sich, dass man sich bestimmte Aufenthaltsorte für sie denkt. Hier liegt es nahe, sie wohnhaft in dem Bereiche zu denken, wo sie walten, also den Poseidon im Meere, Il. ν, 21; ο, 58; υ, 14; Od. λ, 253 wie Il. ο, 219. Und zwar kennt man seinen Wohnort bestimmt; da wo an der Mündung des Flusses Crathis in Achaja die später verödete Stadt Aegae liegt, ἔνθα δέ οἱ κλυτὰ δώματα βένθεσι

*) Fäsi's Widerspruch in der Zeitschr. für A.W. 1855 XIII p. 436 ff. hat mich nicht überzeugt. [Vgl. jetzt auch Düntzer die homer. Beiwörter des Götter- und Menschengeschl. Abschn. IV.]

**) Vgl. Nitzsch Od. Bd. 1 p. 316.

λίμνης, χρύσεα, μαρμαίροντα τετεύχαται, ἄφθιτα αἰεί, Il. ν, 21 wie Od. ε, 381. So wohnen Ares und Phobos sein Sohn in Thracien Il. ν, 301, eben daselbst auch Boreas und Zephyros, Il. ψ, 200; das Land ist zwar hier nicht namhaft gemacht, ergiebt sich aber aus V. 229, 230. Ob man aus Il. ξ, 230 schliessen dürfe, dass Hypnos in Lemnos wohne, ist sehr zweifelhaft. — Zweitens denkt man bei den Wohnungen der Götter an die Tempel, in denen ihr Kultus vornehmlich blüht. Auf diese Vorstellung führen Aeusserungen wie Il. π, 233: Ζεῦ ἄνα, Δωδωναῖε Πελασγικέ, τηλόθι ναίων γ, 276: Ζεῦ πάτερ, Ἴδηθεν μεδέων denn nach Il. ϑ, 48 hat er dort ein τέμενος und einen Altar, vgl. Il. ω, 290. Allein was wir sogleich beibringen werden macht die Annahme eines beständigen Aufenthalts, eines eigentlichen Wohnens der Götter in ihren Tempeln unmöglich und lässt nur die Vorstellung einer zeitweiligen Einkehr in dieselben, eines vorübergehenden Besuches übrig, wie nach Od. η, 81 Athene, welche Scheria verlassen hat, zu Athen in das festgefügte Haus des Erechtheus eingeht *), selbstverständlich nicht zu bleibendem Aufenthalt, und wie Aphrodite Od. ϑ, 363 nach dem Abenteuer mit Ares ihren Tempel zu Paphos in Cypern besucht. Nämlich der Sitz der Götter ist der macedonische oder genauer pierische Berg Olympos; Od. ζ, 42. Οὔλυμπόνδ᾽, ὅθι φασὶ θεῶν ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ ἔμμεναι· es ist lächerlich, dieses φασί von einem unbestimmten Gerüchte zu verstehn, als ob der eben auch hiedurch vom Dichter der Ilias unterschiedene Sänger der Odyssee den Götterberg nur vom Hörensagen gekannt hätte, während jenes φασί gerade die Sicherheit der historischen Ueberlieferung ausdrückt; vgl. Wolf Proll. p. LXXVII und statt aller sonstigen Beweisstellen die ganz entscheidende Od. γ, 84. Hier auf diesem Olympos wohnte Zeus und Here, Il. α, 533; ϑ, 375; ξ, 338; hier hat Hephaistos auch sich und den andern Göttern, wenigstens darf man annehmen, der zur Zeusfamilie gehörigen, schöne

*) Nicht als ob der δόμος Ἐρεχθῆος ein Tempel gewesen wäre, vgl. Thiersch Epicrisis der neuesten Untersuchungen des Erechtheums (Abh. der k. b. Ac. d. W. 1. Cl. VIII Bd. II Abth. p. 8 ff.).

Wohnungen gebaut, Il. λ, 75; α, 606; σ, 142. Hieher kommen auch die Götter, welche ihre eigentliche Behausung anderwärts haben, wie Poseidon; Il. ο, 160: παυσάμενόν μιν ἄνωχθι μάχης ἠδὲ πτολέμοιο ἔρχεσθαι μετὰ φῦλα θεῶν ἢ εἰς ἅλα δῖαν, vgl. φ, 438. Hier sind denn auch die Götter für gewöhnlich versammelt, Il. ϑ, 437, 439; ν, 525; ξ, 189; ο, 54; υ, 142; und sind einander, wenn sie sich besprechen wollen, ohne weiteres zur Hand, Il. ϑ, 200. Und zwar finden sie sich zusammen im Hause des Zeus; Il. ο, 85: ὁμηγερέεσσι δ᾽ ἐπῆλθεν (Ἥρη) ἀθανάτοισι θεοῖσι Διὸς δόμῳ. Aber die Götter wohnen nicht blos auf dem Olympos, sondern auch im Himmel, οὐρανός. Denn soweit der Olympos über die Wolken, welche die irdische Atmosphäre begrenzen, emporragt, so weit ragt er in den Himmel und in die himmlische Luftregion, den αἰθήρ, hinein, so dass sich, wer auf dem Gipfel des Olympos ist, eben damit auch im Aether und in dem vom Aether erfüllten Raum d. i. im Himmel befindet; Od. ο, 523: ἀλλὰ τάγε Ζεὺς οἶδεν Ὀλύμπιος αἰθέρι ναίων**). Aus diesem Verhältniss des Olympos zum Himmel erklärt sich, dass ersterer in der Ilias beschneit ist, νιφόεις σ, 615, ἀγάννιφος α, 420, in der Odyssee ζ, 44 von Winden, Schnee und Regen unbehelligt, dass Od. υ, 103 von Zeus gesagt werden kann ἐβρόντησεν ἀπ᾽ αἰγλήεντος Ὀλύμπου, während es ib. 113 vom nämlichen Donner heisst: ἦ μεγάλ᾽ ἐβρόντησας ἀπ᾽ οὐρανοῦ ἀστερόεντος, und dass neben der Formel θεοὶ οἳ Ὄλυμπον ἔχουσιν die andere τοὶ οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσιν, diese in der Odyssee vorherrschend im Gebrauch ist. Doch da diese Frage der hom. Weltkunde über unsere Betrachtung hinausreicht, so brechen wir ab, um so mehr, als nach Voss insbesondere Völcker, Lehrs Aristarch. p. 167—176, und Nitzsch Od. Bd. I p. 26, II p. 12, 95, III p. 249 dieselbe aufs allseitigste erörtert haben; wir forschen vielmehr

**) Dass, wie Völcker H. Geogr. u. Weltk. p. 17 meint, der Himmel über dem Aether und dessen oberer Theil ist, geht aus Il. β, 458; ρ, 425; τ, 351 und ϑ, 558; π, 300 meines Erachtens nicht hervor. Wo Himmel, da ist auch Aether, der bis an die scheinbare Grenze des Himmels reicht.

nach der Art, auf welche sich der Mensch die der göttlichen Macht und Wirksamkeit durch ihr Gebundensein am Raum gesetzten Schranken wieder aufgehoben denkt.

4 b. Hier vermitteln ihre von den menschlichen zwar nicht qualitativ verschiedenen aber quantitativ unendlich stärkeren Sinne, und die alle Entfernungen für sie auf ein Geringes reducirende Schnelligkeit ihrer Bewegung, welche den Dichter, wenn auch nur in Bezug auf die Götterrosse, anschaulich macht Il. ε, 770: ὅσσον δ' ἠεροειδὲς ἀνὴρ ἴδεν ὀφθαλμοῖσιν ἥμενος ἐν σκοπιῇ, λεύσσων ἐπὶ οἴνοπα πόντον, τόσσον ἐπιθρώσκουσι θεῶν ὑψηχέες ἵπποι, so weit der Blick des Spähens auf einer Warte, der über das Meer hinschaut, in die neblige Ferne hinausreicht, so weit reicht ein Sprung der göttlichen Rosse*). Dieser Schnelligkeit aber bedürfen die Götter; denn sie müssen sich mit dem Orte, wo sie sehen oder einwirken wollen, in leibliche Beziehung setzen; vgl. Nitzsch zur Od. I p. 175, 219, der auch anführt Wolf Verm. Schr. S. 279 — 286. Selbst zu den Opfern kommen sie persönlich, bei den Völkern der Sage, wie bei den Aethiopen, Phäaken, sichtbar Od. η, 201., bei den übrigen unsichtbar, Od. γ, 435. Zwar knüpfen sich an Zeus' Persönlichkeit die ersten Spuren der Vorstellung, welche der Gottheit die Fähigkeit zutraut, eine physische und sinnlich wahrnehmbare Wirkung auch aus der Ferne hervorzubringen. Hieher rechnen wir keineswegs die Stellen, in welchen der auf den Ida herabgekommene Zeus den der sonstigen Erzählung nach auf dem Olymp befindlichen Gott, dessen er bedarf, ohne weiteres anredet, als wäre derselbe gleichfalls auf dem Ida gegenwärtig, Il. π, 432; 666; ρ, 545. Wir finden hier mit den Scholien nur eine zweckmässige Abkürzung der poeti-

---

*) Mir scheint es unnöthig und unthunlich, mit Döderlein Gloss. II, §. 411 unter ἠεροειδὴς das Meer selbst, den ἠεροειδὴς πόντος zu verstehn. Auch bei der weitesten Fernsicht und bei hellstem Wetter wird der Blick auf eine unabsehbare Wasserfläche von einem nebligen Horizont begrenzt. Indem der Dichter den Späher in nebelnde Ferne sehen lässt, trübt und beschränkt er die Fernsicht nicht, sondern steckt ihr die möglichst weite Grenze.

schen Erzählung, ein σιωπώμενον, vgl. Fäsi Einl. zur Il. p. 11 f. Aber zu Il. ο, 242, wo der schwergetroffene Hektor zu sich kommt, ἐπεί μιν ἔγειρε Διὸς νόος (ein hier bedeutsamer Ausdruck), bemerkt schon Heyne: *paulo aliter h. l. dictum de recreato Hectore, quam alibi de animo audacia et virtute nova inflammato, ut supra ν,* 58: εἰ καί μιν Ὀλύμπιος αὐτὸς ἐγείροι, *et saepe*, wie z. B. Od. ω, 164: ἀλλ' ὅτε δή μιν ἔγειρε Διὸς νόος αἰγιόχοιο. Il. ο, 463 reisst er, ohne leiblich anwesend zu sein, dem auf Hektor zielenden Teukros die Bogensehne entzwei; Od. ξ, 310 sagt, von einem Schiffbruch erzählend, Odysseus: αὐτὰρ ἐμοὶ Ζεὺς αὐτὸς — ἱστὸν ἀμαιμάκετον νηὸς κυανοπρῴροιο ἐν χείρεσσιν ἔθηκεν. Solche Handlungen vollziehen sonst die Götter nur in leiblicher Nähe, wie z. B. Il. ψ, 384 Apollon gewiss nicht vom Himmel oder vom Olympos aus dem Diomedes die Peitsche aus der Hand schlägt; vgl. Il. υ, 325; 439; wenn wir gleich mit Nitzsch II p. 168 sagen, dass eben nur der Dichter in seiner veranschaulichenden Erzählung die Götter persönlich die Hülfen leisten lässt, welche der Glaube ihrer Gunst zuschrieb. Nur bei der unsichtbaren Wirksamkeit der Götter im Geiste des Menschen, von welcher unten, bedarf die Vorstellung des Vehikels einer leiblichen Nähe nicht; vgl. Nitzsch III p. 63. Die Schlachten aber in der Ilias regieren die Götter niemals aus der Ferne; ja selbst Zeus, der zwar so persönlich wie Ares, Athene und Apollon nie Theil am Kampfe nimmt, begiebt sich, als Il. λ, 181 Agamemnon der troischen Mauer zu nahen im Begriff ist, mit dem Blitz in der Hand vom Himmel auf den Ida herab, um dem Schauplatz der Begebenheit näher zu sein; Il. ο, 694 stösst er χειρὶ μάλα μεγάλῃ den Hektor vorwärts; ib. 179 droht er durch Iris dem Poseidon ἐναντίβιον πολεμίζων ἐνθάδ' ἐλεύσεσθαι (vgl. ib. 310; δ, 167); und wenn die Götter dem Frevelmuth und der Gerechtigkeit der Menschen nachforschen wollen, schauen sie nicht vom Himmel auf die Erde herab, sondern durchwandeln in menschlicher Gestalt die Städte (Od. ρ, 485 ff.). Aber weil sie mit wenigen Schritten ungeheuere Räume durchmessen, sind sie, wie Telemach von Zeus und Athene meint, gar treffliche Helfer, ὕψι περ ἐν νεφέεσσι καθημένω (Od. π, 263). Denn ihr Ohr vernimmt

ja den Ruf der Hülfeflehenden überall, so dass Glaukos in seiner Noth nach Sarpedon's Fall sein Gebet zu Apollon mit den Worten beginnt (Il. π, 514 f.): *κλῦθι, ἄναξ, ὅς που Λυκίης ἐν πίονι δήμῳ εἰς ἢ ἐνὶ Τροίῃ· δύνασαι δὲ σὺ πάντοσ' ἀκούειν ἀνέρι κηδομένῳ*, gerade wie Achilleus, als er zum dodonäischen Zeus betet, der doch so ferne wohnt (*τηλόθι ναίων*), dem Auge des Angerufenen nicht entgeht (Il. π, 231, 232; vgl. β, 27). Ja sie hören, wo sie sich immer befinden, auch was nicht unmittelbar zu ihnen gesprochen wird; so Here Il. ϑ, 198 Hektor's sieghoffende Rede, Thetis den Klageruf um den gefallenen Patroklos (Il. σ, 35), Poseidon das prahlerische Frevelwort des Ajas (Od. δ, 505). Letzterer sieht weit von den südöstlichen Solymer-Bergen aus den auf seinem Floss nordwestlich hersteuernden Odysseus (Od. ε, 283), und wird selbst von Zeus augenblicklich vom Ida her gesehn, als er auf des letzteren Befehl das Schlachtfeld verlassend in die Tiefe taucht (Il. ο, 222). Und wenn Zeus im Augenblick eines lebensgefährlichen Speerwurfs dem getroffenen Sohne Sarpedon das Verderben noch abwendet (Il. ε, 662), und wenn er unerwartet im Augenblick als Odysseus Od. φ, 413 im Begriff ist, den Bogen zu spannen, durch ein *σῆμα* seine Gunst oder Ungunst verräth, so wird sein Blick als ein allgegenwärtiger, auf jedes menschliche Thun und Treiben allwärts gerichteter gedacht, obschon den wörtlichen Ausdruck dieser Vorstellung erst Hesiod hat in den *ἔ. κ. ἡμ.* 267: *πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμὸς καὶ πάντα νοήσας*.

Aber, wie gesagt, einen qualitativ vom menschlichen verschiedenen, also vollkommen unbeschränkten Gebrauch der Sinne vermag sich der in den Grenzen seines Daseins befangene Mensch nicht vorzustellen. Die im Hause des Zephyros schmausenden Winde vernehmen Achilleus' Gebet, dass sie kommen und des Patroklos Scheiterhaufen entflammen möchten, nicht; Iris erst bringt ihnen Kunde davon (Il. ψ, 199). Das Fangnetz, das Hephaistos auf sein Ehebette breitet, ist so fein geschlungen, dass es selbst ein Gott nicht gewahrt (Od. ϑ, 280); und Helios, der Gott, *ὃς πάντ' ἐφορᾷ καὶ πάντ' ἐπακούει*, durchblickt nicht nur die Wolke nicht, mit welcher Zeus sich und seine Gemahlin verhüllt (Il. ξ, 344), sondern wird auch von dem Frevel, den Odysseus' Ge-

führten an seinen Rindern verüben, was schon den Alten sehr auffiel, vgl. Schol. Ven. Il. γ, 277, erst durch die Nymphe Lampetie unterrichtet (Od. μ, 374).

5. Noch weit bedeutsamer ist der Contrast, in welchem der Glaube des homerischen Menschen mit der Wirklichkeit steht, in Absicht auf die Allwissenheit und Allmacht der Götter: Theoretisch heisst es: *θεοὶ δέ τε πάντα ἴσασιν* Od. δ, 379, 468, vgl. Nitzsch Od. Bd. I p. 269*). Und so wissen die Götter denn auch wirklich das Geschick voraus. Als Aphrodite die von ihr erzogenen Töchter des Pandareos zur Ehe reif erachtet, verlangt sie diese für ihre Pflegekinder von Zeus; Od. υ, 74 — 76: *ὃ γάρ τ' εὖ οἶδεν ἅπαντα, μοῖράν τ' ἀμμορίην τε καταθνητῶν ἀνθρώπων*. Wie wir heutzutage sagen: das weiss Gott, so der homerische Mensch: *Ζεὺς γάρ που τόγε οἶδε καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι* Od. ξ, 119 vgl. ο, 523. So hat auch Zeus sammt den andern Göttern dem Aegisthos warnend sein Schicksal vorausverkündet Od. α, 37. Poseidon (Od. λ, 249) weiss, dass ihm Tyro binnen Jahresfrist herrliche Kinder, nicht blos überhaupt ein Kind, gebären, so wie, dass Odysseus' Irrsal bei den Phäaken ein Ende haben wird (Od. ε, 288); nicht anders Leukothea (ib. 345). Circe kann ihm (Od. κ, 490) die Reise zum Hades als seine nächste Bestimmung bezeichnen, wie Athene (ν, 306) vorausverkündigen, was er in seinem Haus angekommen zu dulden haben wird, während sie jedoch den festen Glauben, mit dem sie stets seiner endlichen Rückkehr entgegengesehn, mit Worten menschlicher Zuversicht ausspricht (Od. ν,

---

*) Dass die Rede der Sirenen Od μ, 189 — 191. *ἴδμεν γάρ τοι πάνθ' ὅσ' ἐνὶ Τροίῃ εὐρείῃ Ἀργεῖοι Τρῶές τε θεῶν ἰότητι μόγησαν· ἴδμεν δ' ὅσσα γένηται ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρῃ* nicht ein Wissen der Zukunft sondern eine Kunde des Geschehenen, alles dessen, was etwa geschehn sein wird, verheisst, hat Nitzsch zu dieser Stelle gezeigt, Bd. III p. 394 Es ist dies Wissen der Sirenen ein Wissen der geschehenen Dinge, wie es auch die Musen haben; Il β, 485: *ὑμεῖς γὰρ θεαί ἐστε πάρεστέ τε ἴστε τε πάντα* d. i. die Musen sind als Göttinnen Augenzeugen von Allem was geschieht und haben daher ein untrügliches Wissen; *ἡμεῖς δὲ κλέος οἶον ἀκούομεν οὐδέ τι ἴδμεν*.

339: αὐτὰρ ἐγὼ τὸ μὲν οὔποτ' ἀπίστεον, ἀλλ' ἐνὶ θυμῷ ᾔδε', ὃ νοστήσεις). Thetis weiss durch Zeus (Schol. AD. zu Il. α, 417) das Doppelschicksal ihres Sohnes voraus, Il. α, 416, ι, 410 ff., ja es beruht überhaupt auch die dem Menschen mitgetheilte Sehergabe lediglich auf der Götter Fähigkeit in die Zukunft zu sehn.

Allein höchst naiv contrastirt mit dieser Fähigkeit ihr Nichtwissen von Vorgängen, die sie selbst aufs unmittelbarste und mitunter aufs schmerzlichste berühren. Odysseus furchtbarstes Elend rührt vom Zorne Poseidon's wegen der Blendung des Cyclopen her; dieser hört nach vollbrachter That des Sohnes Gebet sogleich (ι, 536), aber von der That, indem sie geschieht, weiss er nichts. Here's trügerische List in Il. ξ, mit der sie dem Gemahle so grossen Verdruss bereitet, wäre eine reine Unmöglichkeit, Poseidon könnte Il. ν, 356 den Achäern nicht heimlich beistehn, wenn Zeus allwissend gedacht würde; der Dichter hebt obendrein recht geflissentlich hervor, dass Poseidon, eben weil er gegen Zeus als den älteren und weiseren öffentlich aufzutreten sich gescheut, desshalb zu heimlicher Einwirkung auf das Achäer-Heer seine Zuflucht genommen habe. Vgl. Il. σ, 184 ff., wo Iris zu Achilleus sagt: Ἥρη με προέηκε, Διὸς κυδρὴ παράκοιτις, οὐδ' οἶδε Κρονίδης ὑψίζυγος, οὐδέ τις ἄλλος ἀθανάτων· ferner ib. 404: οὐδέ τις ἄλλος ᾔδεεν, οὔτε θεῶν, οὔτε θνητῶν ἀνθρώπων. Indem Zeus der Thetis seinen Zorn über Achilleus Verfahren gegen Hektors Leichnam Il. ω, 116 mit dem Zusatz verkündet: αἴ κέν πως ἐμέ τε δείσῃ ἀπό θ' Ἕκτορα λύσῃ, giebt die Form seiner Reue deutlich zu erkennen, dass er den Erfolg derselben nicht voraus weiss. Here müht sich Il. α, 540 ff. vergeblich, Zeus' Rathschlüsse zu erspähn; Ares hat Il. ν, 521 keine Ahnung vom Tode seines Sohnes Askalaphos, der ihn so grimmig macht, als er ihn durch Here's boshafte Rede vernimmt (Il. ο, 110), ingleichen Poseidon keine von dem ihm ärgerlichen, während er bei den Aethiopen war, hinsichtlich des Odysseus gefassten Beschlusse des Götterraths (Od. ε, 286), und Kalypso verspricht im Voraus dem Hermes, der ihr den Helden abzufordern kommt, willige Gewähr seines Begehrens (Od. ε, 87—90). Proteus, der als Gott gedachte Meergreis (Od. δ, 397), der

die Tiefen des Meeres kennt, der dem Menelaos Fahrt und Weite des Wegs und die daheim vorgefallenen Ereignisse zu berichten vermag, hat, während er das Ferne weiss, vom Nächsten keine Ahnung, und erliegt dem Anschlag seiner Tochter (Od. δ, 388—393), die ihn wie einen Menschen betrügt, ohne dass er vom Truge das Mindeste merkt; ib 452: οὐδέ τι θυμῷ ὠΐσθη δόλον εἶναι. Den Atreussohn kennt er sogleich, fragt aber nichts desto weniger, was sein Begehren sei. Man sieht, was ihm Menelaos zutraut, indem er v. 465 antwortet: οἶσθα, γέρον κτλ., ein Zutrauen des Menschen zum Wissen des Gottes, das sich gleichermassen ausspricht in dem οἶσθα, das Achilleus seiner Mutter Thetis auf deren Frage nach der Ursache seiner Trauer erwiedert (Il. α, 362 coll. σ, 63), und in jenem, Verwunderung über die Frage des als Gott erkannten Apollon andeutenden οὐκ ἀΐεις —;, das der von seiner Ohnmacht wieder erwachende Hektor spricht (Il. ο, 248).

6. Noch weniger, als ein unbeschränktes Wissen von Geschehenem, kommt den Göttern ein der Arbeit des Nachdenkens überhobenes, unmittelbares Erfinden des besten Rathes zu. Von Zeus heisst es Il. β, 3: ἀλλ' ὅγε μερμήριζε κατὰ φρένα, ὡς Ἀχιλῆα τιμήσει, ferner π, 646: καὶ φράζετο θυμῷ πολλὰ μάλ' ἀμφὶ φόνῳ Πατρόκλου, μερμηρίζων κτλ. Here sagt Il. υ, 115 zu Poseidon und Athene: φράζεσθον δὴ σφῶϊ, Ποσείδαον καὶ Ἀθήνη, ἐν φρεσὶν ὑμετέρῃσιν, ὅπως ἔσται τάδε ἔργα· und Zeus Il. χ, 174 zu sämmtlichen Göttern: ἀλλ' ἄγετε, φράζεσθε, θεοί, καὶ μητιάασθε κτλ. Und wie könnte den Göttern ein unmittelbares Erkennen des Rechten eigen sein, da sie nicht einmal frei von schmählicher Bethörung, von der Macht der verderblichen Ἄτη sind (Il. τ, 95; 112: Ζεὺς δ' οὔτι δολοφροσύνην ἐνόησεν), und Poseidon die Gemahlin seines Bruders ermahnen muss (Il. υ, 133): Ἥρη, μὴ χαλέπαινε παρὲκ νόον, ja da Ares von Athene selbst als ein ἄφρων geschildert wird, ὃς οὔτινα οἶδε θέμιστα (Il. ε, 761).

7. Dem theoretisch geglaubten θεοὶ δέ τε πάντα ἴσασιν entspricht gleichfalls theoretisch das θεοὶ δέ τε πάντα δύνανται Od. κ, 306, was ganz bestimmt ausgeführt wird in Od. ξ, 444: θεὸς δὲ τὸ μὲν δώσει, τὸ δ' ἐάσει, ὅττι κεν

ᾧ θυμῷ ἐθέλῃ· δύναται γὰρ ἅπαντα, und δ, 236: ἀτὰρ θεὸς ἄλλοτε ἄλλῳ Ζεὺς ἀγαθόν τε κακόν τε διδοῖ· δύναται γὰρ ἅπαντα. Eurykleia's gläubige Zuversicht auf Athene geht Od. δ, 753 so weit, dass sie behauptet, die Göttin könne den Telemach nicht blos vom Tode sondern sogar aus dem Tode erretten. Aber als Telemach Od. γ, 225 ff. einer ihm allzuherrlich dünkenden Verheissung Nestors unter anderen mit den Worten entgegnet: οὐκ ἂν ἔμοιγε ἐλπομένῳ τὰ γένοιτ', οὐδ' εἰ θεοὶ ὣς ἐθέλοιεν, da weist ihn die Göttin zwar zurecht v. 231: ῥεῖα θεός γ' ἐθέλων καὶ τηλόθεν ἄνδρα σαώσαι, leicht kann ein Gott (als Gott; dies deutet das γέ an) wenn er will einen Mann auch aus fernen Landen glücklich heimbringen, gesteht aber v. 236 ff. gleichwohl zu, dass von dem allgemeinen Tode, vom θάνατος ὁμοίιος, auch die Götter selbst einen Liebling nicht erretten können, wenn einmal die Μοῖρα Hand an ihn gelegt hat, so wenig als Zeus selbst Geschehenes zu ändern vermag (Il. ξ, 53). Vgl. Odysseus' vermessenes Wort zu dem Cyclopen Od ι, 525: ὡς οὐκ ὀφθαλμόν γ' ἰήσεται οὐδ' Ἐνοσίχθων. So bestimmt sich denn jenes θεοὶ δύνανται ἅπαντα sofort näher dahin, dass die Macht der Götter keineswegs unumschränkt, wohl aber im Verhältniss zur menschlichen ausserordentlich ist. Drum erklärt Athene dem vor den Folgen des Freiermords, wenn er auch gelinge, bangenden Odysseus, dass ihm unter ihrem Beistande selbst fünfzig Schaaren (λόχοι) von Menschen nichts würden anhaben können (Od. υ, 49 ff.). Hektor stürmt, als er das Thor des achäischen Lagers eingeworfen, so gewaltig vor, dass ihn Niemand aufzuhalten vermöchte ausser die Götter (Il. μ, 466). Aber diese besitzen keineswegs alle einerlei Macht; es bestehen unter ihnen in dieser Hinsicht Abstufungen, vermöge deren manche Gottheiten vergleichsweise schwach erscheinen. Il. η, 455 sagt Zeus zu Poseidon: ὢ πόποι, Ἐννοσίγαι' εὐρυσθενές, οἷον ἔειπες; Ἄλλος κέν τις τοῦτο θεῶν δείσειε νόημα, ὃς σέο πολλὸν ἀφαυρότερος χεῖράς τε μένος τε· υ, 105: καὶ δὲ σέ φασι Διὸς κούρης Ἀφροδίτης ἐκγεγάμεν (Αἰνείαν); κεῖνος δὲ (Ἀχιλλεύς) χερείονος ἐκ θεοῦ ἐστιν· ἡ μὲν γὰρ Διός ἐσθ', ἡ δ' ἐξ ἁλίοιο γέροντος. Ib. 122 sagt Here: ἵνα εἰδῇ (Ἀχιλλεύς), ὅ μιν φιλέουσιν ἄριστοι ἀθανάτων, οἱ δ' αὖτ' ἀνεμώλιοι, οἳ τὸ

πάρος περ Τρωσὶν ἀμύνουσιν πόλεμον καὶ δηιοτῆτα. Man sieht zugleich aus diesen Stellen, dass das Können und Vermögen der Götter nicht blos von ihrer Stellung im Götterstaate, sondern auch von ihrer physischen Stärke abhängig gedacht wird. Aber auch ausserdem sind ihnen vielfach die Hände gebunden. Wir reden aber jetzt noch nicht von den Schranken, welche Zeus' Wille den übrigen Göttern oder ihm selbsten die Moira setzt; denn diese Verhältnisse sind ohne die hier noch nicht möglichen Untersuchungen über die Gestaltung des Götterstaates und über die Moira nicht verständlich; sondern wir erinnern nur an folgendes. Dem Achilleus den Leichnam Hektor's zu stehlen hält Zeus wegen Thetis' Wachsamkeit für unmöglich (Il. ω, 71); ein furchtbares Schlachtfeld überall zu begehn, vermöchte selbst Ares nicht, „ὥσπερ θεὸς ἄμβροτος", und Athene (υ, 358 ff.); Athene's Schild ist selbst dem Donnerkeil ihres Vaters undurchdringlich (φ, 401), das Schloss, das Hephaistos an Here's Thüre gemacht, von keinem andern Gotte zu eröffnen (ξ, 168); Poseidon kann, μάλα περ μενεαίνων, wie Ino sagt, den Odysseus so wenig verderben (Od. ε, 341), als er den Helden, wenn dieser gerade zur Zeit des Einschluckens dort wäre, aus dem Rachen der Charybdis erretten könnte (Od. μ, 107).

8 (12). *) Wir sehen hiemit noch nichts weiter, als was der Dichter von dem den Göttern zustehenden Besitz der Macht im Allgemeinen aussagt. Von dem Wichtigsten, von dem Gebrauche und von der Bethätigung dieser Macht können wir erst reden, wenn uns unsere Untersuchung auf die Bestimmung des Verhältnisses der Gottheit zur Welt führt. Vor der Hand bleibt nur noch übrig hervorzuheben, wie der Gott in Absicht auf den äusserlichen Vollzug der Machthandlung über menschliche Weise hinausgeht. Hier tritt uns bedeutsam das ῥεῖα entgegen, welches so häufig die Handlung des Gottes als solche abgesehn von ihrem Gegenstande charakterisirt **). So heisst es von Apollon, wenn er den Hek-

---

*) Die eingeklammerten Paragraphen sind die der ersten Auflage.

**) Vgl. meine Nachhom. Theol. I, 10.

tor aus Achills Händen rettet, Il. *υ*, 444: *τὸν δ' ἐξήρπαξεν Ἀπόλλων ῥεῖα μάλ', ὥστε θεός*. von Poseidon Il. *ν*, 90: *ῥεῖα μετεισάμενος κρατερὰς ὤτρυνε φάλαγγας*. Odysseus als angeblicher Fremdling erzählt dem Eumaios Od. *ξ*, 348: *αὐτὰρ ἐμοὶ δεσμὸν μὲν ἀνέγναμψαν θεοὶ αὐτοὶ ῥηϊδίως*, und 357: *ἐμὲ δ' ἔκρυψαν θεοὶ αὐτοὶ ῥηϊδίως*. Vgl. die Stellen Od. *π*, 198 und 211; *κ*, 573; Il. *ο*, 356; endlich Od. *ψ*, 185: kein Mensch konnte mein Bette verrücken, *ὅτε μὴ θεὸς αὐτὸς ἐπελθὼν ῥηϊδίως ἐθέλων θείη ἄλλῃ ἐνὶ χώρῃ*. Anschaulich malt dieses *ῥεῖα* Il. *υ*, 438, wo Athene den Speer, den Hektor gegen Achilleus geschleudert hat, *πνοιῇ Ἀχιλλῆος πάλιν ἔτραπε κυδαλίμοιο, ἦκα μάλα ψύξασα*. Vgl. Il. *υ*, 325, wo Poseidon's Hand den Aeneas über viele Reihen der Helden und Gespanne wegspringen lässt, ib. *ν*, 60, wo desselben Scepterschlag die Ajanten mit Muth erfüllt [vgl. unten §. 43], Od. *ν*, 164, wo ein Streich seiner Hand das Phäakenschiff in einen Fels verwandelt. Aber auch hier fehlt, wie überall in dem, was den Göttern zugetraut und zugeschrieben wird, die andere Seite nicht: *ἀργαλέον δὲ*, sagt Athene Il. *ο*, 140, *πάντων ἀνθρώπων ῥῦσθαι γενεήν τε τόκον τε*, und Here zu Zeus Il. *δ*, 26: *πῶς ἐθέλεις ἅλιον θεῖναι πόνον ἠδ' ἀτέλεστον, ἱδρῶ θ', ὃν ἵδρωσα μόγῳ κτλ.* Denn unmöglich kann diesen Stellen Beweiskraft darum abgesprochen werden, weil es in der Absicht der Göttinnen liege, zu übertreiben. Denn abgesehen von allem Andern kann der Dichter eine Gottheit unmöglich etwas sagen lassen, was der Vorstellung seiner Volksgenossen von der göttlichen Natur widerspräche.

9 (13). Die zuletzt angeführte Stelle, nach welcher Here der Arbeit und den Strapazen menschlich unterliegt, führt uns zu den Schranken zurück, welche die Gottheit durch ihre Leiblichkeit an sich selbst hat. Ihre Sinne erheben sie zwar, wie wir sehen, vielfältig über Zeit und Raum; ihr Wissen, obwohl keine Allwissenheit, reicht weit über das menschliche hinaus, und ihrer Macht, obwohl auch diese keine Allmacht ist, ist unendlich viel möglich; ingleichen ist auch ihr Handeln eigentlich kein durch Anstrengung und Mühe sich hindurch arbeitendes, sondern ein leichtes, unmittelbares Wirken.

Finden wir aber das göttliche Wesen in all' diesen seinen Eigenschaften innerhalb seiner selbst durch seine

Körperlichkeit beschränkt, finden wir es durch dieselbe sogar der Plage und Mühsal unterworfen, so kann uns die Vorstellung nicht befremden, dass sich durch das Medium derselben Leiblichkeit auch Noth und Qual von aussen her zur Gottheit Bahn macht, und dieselbe in alle Pein sterblichen Elends herabstürzt. Vergebens hat der menschliche Glaube die Gottheit selig und leichthinlebend genannt (*θεοὶ μάκαρες, ῥεῖα ζώοντες, ἀκηδέες* Il. *ω*, 526); der nämliche Glaube kommt trotz alles Bemühns über die Schranken der Endlichkeit, über die Noth des irdischen Lebens nicht hinaus, und es begegnet ihm gleichsam wider Wissen und Willen, dass er in die dem zeitlichen Wesen von ihm entrückte Gottheit doch immer wieder dasselbe setzt, was er am Menschen findet.

10 (14). So wenig der göttliche Leib frei von *λύμασιν* ist (Il. *ξ*, 170: *ἀμβροσίῃ μὲν πρῶτον ἀπὸ χροὸς ἱμερόεντος λύματα πάντα κάθηρεν*, Here), so wenig ist er von Qual (der Flussgott Xanthos Il. *φ*, besonders vgl. v. 380: *οὐ γὰρ ἔοικεν ἀθάνατον θεὸν ὧδε βροτῶν ἕνεκα στυφελίζειν*), so wenig von Schmerz und Kraftlosigkeit frei (Ares Il. *ε*, 885: *ἀλλά μ' ὑπήνεικαν ταχέες πόδες· ἦ τέ κε δηρὸν αὐτοῦ πήματ' ἔπασχον ἐν αἰνῇσιν νεκάδεσσιν, ἤ κε ζὼς ἀμενηνὸς ἔα χαλκοῖο τυπῇσιν*). Zeus droht mit Schlägen (Il. *θ*, 12), mit dem Blitz (ib. 418; 455), der nicht nur Wunden schlagen, sondern den Gott auch unter Blut und Leichen hinstrecken kann, (Il. *ο*, 117). Wie haben es die Götter, umhergeschleudert im Saale, büssen müssen, als der Schlafgott den Kroniden auf Here's Antrieb zu Herakles' Verderben berückt hat (Il. *ξ*, 256 f.). Jedermann kennt die Bestrafungen des Hephaistos Il. *α*, 586, und Here's Il. *ο*, 18. Aphrodite sagt Il. *ε*, 361: *λίην ἄχθομαι ἕλκος, ὅ με βροτὸς οὔτασεν ἀνήρ*. Und womit tröstet sie ihre Mutter Dione? Mit dem Elend, das schon andere Götter von Sterblichen, Ares von Otos und Ephialtes, Here und Aides von Herakles zu leiden hatten (ib. 381—402). Vgl. das Fragment des Panyasis bei Düntzer Fragmente der ep. Poesie der Gr. p. 94: *τλῆ μὲν Δημήτηρ, τλῆ δὲ κλυτὸς Ἀμφιγυήεις· τλῆ δὲ Ποσειδάων, τλῆ δ' ἀργυρότοξος Ἀπόλλων ἀνδρὶ παρὰ θνητῷ θητευέμεν εἰς ἐνιαυτόν· τλῆ δὲ καὶ ὀβριμόθυμος Ἄρης ὑπὸ πατρὸς ἀνάγκῃ.* Diomedes verwundet

auch den Ares, dass er aufschreit wie neun oder zehn Tausende (Il. ε, 858 f.); Lykurgos der Thracier schlägt des Dionysos Ammen und jagt den Gott selber ins Meer (Il. ξ, 134 sq.); Poseidon und Apollon werden dem Könige Laomedon dienstbar, und von diesem, noch obendrein mit Androhung schmählicher Misshandlungen, um ihren Lohn betrogen (Il. φ, 442 f.). Wie sehr wird nicht auch die selige Ruhe der Götter von den Drohungen Gewaltiger gestört, die sich mit ihnen in die Schranken zu treten vermessen. Idas hebt (Il. ι, 559), nicht blos wie Eurytos zum Wettkampf Od. ϑ, 225, gegen Apollon den Bogen auf; Otos und Ephialtes drohen den Himmel zu stürmen (Od. λ, 313 f.), und den hunderthändigen Riesen Briareos, der, von Thetis gerufen, dem Zeus zu Hülfe kommt gegen Here, Poseidon und Athene, müssen, so heisst es ausdrücklich, diese seligen Götter fürchten; Il. α, 406: *τὸν καὶ ὑπέδδεισαν μάκαρες θεοί.*

Noch mehr: die Verhältnisse und Zustände des Götterstaats, unaufhörlicher Hader und Zwist, die Spaltungen und Parteiungen, von denen später die Rede sein muss, wenn die Gliederung des olympischen Reiches zu betrachten ist, erfüllen das Leben der „kummerlosen“ Götter mit Leid und Verdruss. Und auch unberührt von diesen, wie schmerzlich klagt Thetis ihren Schwestern (Il. σ, 52) und nachher dem Hephaistos (ib. 430 f.) ihres Herzens Bekümmerniss, sie wider ihren Willen Gattin des sterblichen Manns und Mutter des im Leben unglücklichen und so frühem Tode verfallenen Sohns (vgl. Il. α, 413 f.). In ihrer Grotte, von ihren Schwestern umgeben, beweint sie das Geschick desselben, und als sie von Iris in den Olymp zu Zeus gerufen wird, hüllt sie sich in dunkles Trauergewand (Il. ω, 85 und 93, 94).

11 (15). So finden wir denn die Gottheit mit Sorge, Kummer und Elend nicht minder behaftet, als die *δειλοὶ βροτοί.* Valerius Maximus sagt VII, 1, 1 mit vollem Recht: luctus et dolores deorum quoque pectoribus a maximis vatibus assignari videmus *). Nun aber drängt sich uns sofort die gewichtigere Frage auf: wenn auch der menschliche Glaube die Gottheit in die von aussen kommende Noth der

*) Vgl. Nachhom. Theol. I, 5.

sterblichen Natur hereinzieht, hat er sie sich denn nicht vorzustellen vermocht als frei von sittlicher Gebundenheit, von den Fesseln des Bösen und der Sünde? Er hat es versucht und hat seinen Göttern Heiligkeit zugeschrieben; es kommt darauf an, ob er ihnen dieselbe zu bewahren weiss.

Zwar als constitutives Element der Göttlichkeit, so lange diese für sich betrachtet oder nur im Verkehre der Götter untereinander wahrgenommen wird, findet sich Heiligkeit nirgends ausgesprochen. Niemals wird der Gottheit ein Beiwort gegeben, das auf ein demjenigen ähnliches Bewusstsein hindeutete, in welchem die Bibel von der Heiligkeit des wahrhaftigen Gottes spricht. Die göttliche Heiligkeit giebt sich vielmehr in dem, was sie an den Menschen ehren und strafen, kund. So sagt Eumaios Od. ξ, 83: *οὐ μὲν σχέτλια ἔργα θεοὶ μάκαρες φιλέουσιν, ἀλλὰ δίκην τίουσι καὶ αἴσιμα ἔργ' ἀνθρώπων*, so selbst einer der übermüthigen Freier Od. ϱ, 485: *καί τε θεοὶ ξείνοισιν ἐοικότες ἀλλοδαποῖσιν — ἐπιστρωφῶσι πόληας, ἀνθρώπων ὕβριν τε καὶ εὐνομίην ἐφορῶντες*. Unrecht und Frevel zu strafen ist so sehr ihres Amtes, dass Laertes Od. ω, 351 am Untergange der Freier erkennt, dass die Götter noch sind (*ἦ ῥα ἔτ' ἔστε θεοὶ κατὰ μακρὸν Ὄλυμπον, εἰ ἐτεὸν μνηστῆρες ἀτάσθαλον ὕβριν ἔτισαν*), und Zeus dem Volk, das ungerechte Richter in seiner Mitte hegt, eine Sündfluth sendet (Il. π, 385: *ὅτε λαβρότατον χέει ὕδωρ Ζεύς, ὅτε δή ῥ' ἄνδρεσσι κοτεσσάμενος χαλεπήνῃ, οἳ βίῃ εἰν ἀγορῇ σκολιὰς κρίνωσι θέμιστας, ἐκ δὲ δίκην ἐλάσωσι, θεῶν ὄπιν οὐκ ἀλέγοντες*). Dem Achilleus, der oft als Liebling der Götter bezeichnet wird, muss Thetis nachdrücklich der Götter und Zeus' besonderen Zorn verkündigen, dass er in böser Leidenschaft so schnöde Unbarmherzigkeit an Hektor's Leichnam verübt (Il. ω, 113).

12 (16). Gleich an dieser Stelle thut sich ein auffallender Contrast kund. Die nämliche Erbarmungslosigkeit, von Achilleus an den vom Verderben bedrohten Achäern verübt, denen er trotz aller Genugthuung seinen Zorn gegen Agamemnon nicht opfern will, wie kommt sie in sein Herz? Ajas spricht es aus Il. ι, 636 (cf. 600); *σοὶ δὲ*, sagt er, *ἄλληκτόν τε κακόν τε θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι θεοὶ θέσαν εἵνεκα κούρης οἴης*. Und so erscheinen denn die Götter vermöge der Macht,

die sie über das menschliche Gemüth üben, häufig als Versucher und Verführer, wie z. B. Helena Od. *δ*, 261 geradezu sagt: *ἄτην δὲ μετέστενον, ἣν Ἀφροδίτη δῶχ'*, was dem allgemeinen Glauben so wenig widerspricht, dass auch Penelope nicht ihr selbst, sondern göttlichem Antrieb ihre Schuld beimisst: *τὴν δ' ἤτοι ῥέξαι θεὸς ὤρορεν ἔργον ἀεικές* Od. *ψ*, 222. Ist doch selbst Oidipus zur Herrschaft von Theben gekommen und dadurch in seine Sünden gerathen *θεῶν ὀλοὰς διὰ βουλάς* Od. *λ*, 276. Jede Vorstellung von einer blossen Zulassung der Götter ist fern zu halten; denn Il. *δ*, 64 ff. schlägt Here vor und Zeus willigt ein, dass Athene sich unter die Troer und Achäer begebe, und erstere zum Bruch des vor Paris' und Menelaos' Zweikampf geschlossenen Vertrags, zum Meineid (vgl. *γ*, 299) verleite (Il. *δ*, 66: *πειρᾶν δ', ὥς κε Τρῶες ὑπερκύδαντας Ἀχαιοὺς ἄρξωσι πρότεροι ὑπὲρ ὅρκια δηλήσασθαι*), was nun auch wirklich geschieht. Autolykos, Odysseus' mütterlicher Grossvater, zeichnet sich vor allen Menschen aus *κλεπτοσύνῃ θ' ὅρκῳ τε*, durch listige Gaunerkunst und falsches Schwören. Diese Fertigkeit hat ihm Hermes selbst verliehn (*θεὸς δέ οἱ αὐτὸς ἔδωκεν, Ἑρμείας* Od. *τ*, 396), wie die Götter vielfach den Menschen auch gute Künste verleihn. Trug und Arglist übt ferner Zeus, indem er den Heeresfürsten Agamemnon durch das verderbliche Traumgesicht in den Kampf treibt, in welchem er ihn besiegen lassen will (Il. *β*, init.), desgleichen Ares, indem er dem Menelaos Kampfmuth eingiebt, um ihn unter Aeneas' Händen fallen zu sehn (Il. *ε*, 563), so dass nach alle dem Telemach Od. *π*, 194 in der Erkennungsscene nicht Unrecht hat, zu fürchten, ein Gott möge sein Spiel mit ihm treiben, *ὄφρ' ἔτι μᾶλλον ὀδυρόμενος στεναχίζοι*. Und wie teuflisch ist der Betrug, den Athene in Deiphobos' Gestalt mit Hektor spielt in dessen letzter Noth, wo sie den arglosen, der den helfenden Bruder neben sich zu sehn glaubt, mit gleissnerischer Schmeichelrede berückt, seinem Verderben entgegen zu gehen (Il. *χ*, 226 — 299). Und selbst wo es nicht so hohe Interessen gilt, sondern nur Befriedigung einer persönlichen Feindschaft, ist der Mensch der göttlichen Tücke preisgegeben. Dass Diomedes mit seinem Gespann des Eumelos von Apollon erzogene Rosse (Il. *β*, 766) nicht überhole, schlägt ihm dieser boshaft

die Peitsche aus der Hand (Il. ψ, 384), gleichwie Athene, damit Odysseus im Wettlauf siege, den Ajas ausgleiten und fallen lässt (ib. 774: βλάψεν γὰρ Ἀθήνη). Auch hat der Mensch nicht die mindeste Scheu, bei den Göttern anzufragen, ob er einen frevelhaften Anschlag, dessen Ruchlosigkeit er wohl kennt, in Ausführung bringen soll. Den Mordplan des Antinoos Od. π, 371 ff. widerräth der Freier Amphinomos v. 100 ff. in folgender Weise: *ὦ φίλοι, οὐκ ἂν ἔγωγε κατακτείνειν ἐθέλοιμι Τηλέμαχον· δεινὸν δὲ γένος βασιλήϊόν ἐστιν κτείνειν· ἀλλὰ πρῶτα θεῶν εἰρώμεθα βουλάς. Εἰ μέν κ᾽ αἰνήσωσι Διὸς μεγάλοιο θέμιστες, αὐτός τε κτενέω, τούς τ᾽ ἄλλους πάντας ἀνώξω· εἰ δέ κ᾽ ἀποτρωπῶσι θεοί, παύσασθαι ἄνωγα.* Die Anfrage bei einem Orakel, welche Amphinomos vorschlägt, nimmt es für möglich an, dass die Götter den Mord des vollkommen unschuldigen Telemach, somit eine That billigen, deren moralischer Urheber selbst weiss, wie gottlos sie ist. [Ein Gegenstück dazu bildet eine ähnliche Anfrage beim Orakel und deren Bestrafung an dem fragenden Glaukos bei Herodot 6, 86; vgl. N. Th. I §. 22 p. 35.]

13 (17). Weiter findet Herodots berühmter Ausspruch *φθονερὸν τὸ θεῖον* *) schon bei Homer seine volle Bestätigung. Poseidon neidet den Achäern die Mauer und den Graben, mit denen sie, ohne vorher Hekatomben zu opfern, ihr Lager geschützt haben; deren Ruhm werde sich, fürchtet er, über die ganze Welt verbreiten, während die von ihm und Apollon um Troja gebaute der Vergessenheit anheimfalle (Il. η, 446 f.). Derselbe neidet den Phäaken die glücklichen Fahrten, mit denen sie die Fremdlinge gefahrlos zur Heimath bringen (Od. θ, 565 f. ν, 125—187). Als Il. ο, 461 ff. Zeus dem Teukros, um Hektor zu schützen, die Bogensehne zerrissen hat und Teukros in Klagen ausbricht, erkennt sein Bruder Ajas hierin sogleich den Neid eines Gottes: v. 473: *συνέχευε θεὸς, Δαναοῖσι μεγήρας.* Nicht nur gönnt Apollon dem Menelaos die Waffen des getödteten Euphorbos nicht (Il. ρ, 71), sondern selbst dem Kroniden dünkt Hektor's Sie-

*) Viele Nachweisungen hierüber giebt Lange verm. Schr. p. 288 f.; Blomfield Gloss. zu Aesch. Pers. 868; Nachhom. Theol. I, 81 ff.

genglück zu gross, wenn er ausser der Rüstung Achill's auch noch dessen Gespann sich erbeutete (Il. ρ, 450: ἦ οὐχ ἅλις, ὡς καὶ τεύχε᾽ ἔχει, καὶ ἐπεύχεται αὔτως;). Sogar sich unter einander gönnen die Götter kein Glück *), wie Kalypso Od. ε, 119 klagt: σχέτλιοί ἐστε, θεοί, ζηλήμονες ἔξοχον ἄλλων, οἵ τε θεαῖς ἀγάασθε παρ᾽ ἀνδράσιν εὐνάζεσθαι ἀμφαδίην, ἤν τίς τε φίλον ποιήσετ᾽ ἀκοίτην, eine Missgunst, deren Opfer, wie sie im folgenden ausführt, schon Orion und Jasion wurden. — So wird denn auch der Hass der Götter, der Bellerophon am Ende seines Lebens zu Boden drückt, aus dem beständigen Glück zu erklären sein, mit welchem der sieghafte Held eine Gefahr nach der andern bestanden und endlich ein Königreich und hausväterliche Ruhe sich errungen hatte (Il. ζ, 191 — 205). Ja die Vorstellung der homerischen Menschheit hat den Göttern in den Erinyen gleichsam ein Werkzeug geschaffen, ununterbrochenes Glück, das selbst schuldlos als unnatürlich und ihre Vorrechte beeinträchtigend erscheint, gerade wie Schuld und Sünde zu rächen. Doch davon unten.

14 (18). Ist nun schon der Neid der Götter fähig, sich in Hass zu verwandeln, wie viel weniger wird dieser fehlen, wo die Gottheit persönlich beleidigt worden ist. Aphrodite sagt Il. γ, 414 zu Helene'n: μή μ᾽ ἔρεθε, σχετλίη· μὴ χωσαμένη σε μεθείω, τὼς δέ σ᾽ ἀπεχθήρω, ὡς νῦν ἔκπαγλ᾽ ἐφίλησα, μέσσῳ δ᾽ ἀμφοτέρων μητίσομαι ἔχθεα λυγρά, Τρώων καὶ Δαναῶν, σὺ δέ κεν κακὸν οἶτον ὄληαι. Nie vergeben Here und Athene den nach Il. δ, 31 ff. unschuldigen Troern das Urtheil des Paris, Il. ω, 25 — 30 **); ja es ist jene, um ihre Rachsucht ersättigen zu können, deren Grösse Zeus in den Worten schildert: εἰ δὲ σύ γ᾽ — ὠμὸν βεβρώθοις Πρίαμον Πριάμοιό τε παῖδας ἄλλους τε Τρῶας, τότε κεν χόλον ἐξακέσαιο (δ, 34 f.), sogar die drei ihr liebsten Städte zum Entgelt für Troja zu geben bereit, und motivirt noch obendrein ihr rachedurstiges Begehren nach der Troer Untergang mit dem kleinlich selbstsüchtigen Grunde, dass ja doch die

*) Dies ist nicht die spätere Vorstellung; vgl. Nachhom. Theol. p. 49 *).

**) Diese Verse gehören freilich der ächten Ilias nicht an.

Mühe und der Schweiss nicht vergeblich sein dürfe, die sie zur Versammlung des Griechenheers aufgewendet (ib. 26—28 coll. 57). Vgl. was Il. *η*, 27. 31 Apollon von Athene sagt, und was sie Il. *χ*, 178 ff. selber spricht. Poseidon's ganze Stellung zu Odysseus in der Odyssee ist nicht die einer strafenden, sondern einer rachesüchtigen Gottheit (vgl. Od. *α*, 19 f. mit *ε*, 377—379). Denn fragen wir den Dichter, warum Poseidon dem Odysseus zürnt, so macht er zum Grunde dieses Zürnens niemals jenes übermüthige Wort Od. *ι*, 523: *αἲ γὰρ δὴ ψυχῆς τε καὶ αἰῶνός σε δυναίμην εὖνιν ποιήσας πέμψαι δόμον Ἄϊδος εἴσω, ὡς οὐκ ὀφθαλμόν γ' ἰήσεται οὐδ' Ἐνοσίχθων·* er nennt stets nur die Blendung des Cyclopen. So sagt Teiresias Od. *λ*, 103: *οὐ γὰρ ὀΐω λήσειν* (*σὲ*) *Ἐννοσίγαιον, ὅ τοι κότον ἔνθετο θυμῷ χωόμενος ὅτι οἱ υἱὸν φίλον ἐξαλάωσας·* nicht anders Athene Od. *ν*, 341: *ἀλλά τοι οὐκ ἐθέλησα Ποσειδάωνι μάχεσθαι πατροκασιγνήτῳ, ὅς τοι κότον ἔνθετο θυμῷ.* Diese Blendung aber war für Odysseus unvermeidliche Nothwehr, durchaus gerechte Selbsthülfe, und für den frevelhaften Unhold wohlverdiente und wenn auch grausame doch nach den Umständen die einzig mögliche Strafe (*ι*, 299 ff.), welche unmöglich selbst wieder strafbar sein konnte. Somit hat der andauernde Zorn Poseidons keine sittliche Berechtigung. Diese hätte der Dichter allerdings diesem Zorne geben können, wenn er denselben nur an jenes Wort geknüpft hätte; aber er hat dies eben nicht gethan. Nicht einmal in den unmittelbar folgenden Versen 526 ff. wird es vom Cyclopen zu einer Anklage des Helden benützt; die von diesem verschuldete Missachtung der göttlichen Majestät Poseidon's an dessen eigener Person bleibt in der Darstellung des Dichters ganz ausser Berechnung. Dass dessen ungeachtet Zeus und die Götter, selbst Athene dem Zorne Poseidon's bis zu einem gewissen Grade Vorschub thun und ihn gewähren lassen, hat ihrerseits darin seinen Grund, dass sie sich gegenseitig die Befugniss auch eines ungerechten Hasses zugestehen, wie denn Zeus nach den oben angeführten Stellen auch dem unberechtigten und nicht etwa durch Paris' Urtheil motivirten Hasse der Gattin gegen die Troer nachgiebt. Für den Dichter aber wird jener Zorn das Mittel, um seinen Helden im Unglück zu verherrlichen. Denn dieser leidet nicht als ein

Frevler: gleich von Anbeginn und bevor er einen Gott im Mindesten beleidigt hat, wird nach Od. ι, 37 von Zeus über ihn νόστος πολυκηδής verhängt *). — Wegen eines Opfers, zu dem sie nicht geladen war, sendet Artemis dem Aitoler Oineus den Eber ins Land (Il. ι, 533 f.), und was Laomedon der Troer an Apollon und Poseidon gesündigt, die er um ihren Lohn für die Dienstarbeit betrog, das will letzterer an den Nachkommen rächen, auf dass sie untergehen πρόχνυ κακῶς σὺν παισὶ καὶ αἰδοίῃς ἀλόχοισιν (Il. φ, 460.)

Nun ist es freilich wahr: die Götter sind auch στρεπτοί, versöhnbar (Il. ι, 497), und ihr Beispiel wird dem Achilleus von Phoinix als Motiv zur Versöhnlichkeit vorgehalten. Eine Sühnung Apollon's durch Gutmachen des Verbrochenen, so wie durch Gebet und Opfer ist der Inhalt eines grossen Theils von Il. α. Weil aber der Zorn der homerischen Gottheit nicht sowohl der Sünde, als vielmehr der Person des Menschen gilt, wird derselbe durch Anerkennung und Abthun der Sünde durchaus nicht in jedem Falle gestillt. Es kann die persönlich beleidigte Gottheit den Werth des an ihr begangenen Vergehens nach jedesmaligem Belieben so hoch anschlagen, dass alle vom Menschen dargebotene Genugthuung immer unter diesem Werthe bleibt. Belege dafür geben besonders Here und Athene; letztere namentlich versagt dem Gebete der Troerinnen, das sie ihr nebst dem πέπλος und einem Gelübde darbringen (Il. ζ, 286—311), die Gewährung (ὡς ἔφατ' εὐχομένη· ἀνένευε δὲ Παλλὰς Ἀθήνη), und Agamemnon täuscht sich, indem er vor der Abfahrt von Troja ihren schrecklichen Zorn durch Opfer zu versöhnen hofft (νήπιος, sagt Nestor Od. γ, 146, οὐδὲ τὸ ᾔδη, ὃ οὐ

*) Nach dem Gesagten muss ich finden, dass Nitzsch in seiner trefflichen Abhandlung über den Zorn des Poseidon Bd. III p. XIV—XXI jenem vermessenen Worte etwas zu viel Folge zuschreibt. Jedenfalls eigne ich mir ganz das Zugeständniss des verehrten Meisters an, „dass das Unheil, das dem Helden widerfährt, mehr in der Gestalt eines schweren Geschicks, denn als verschuldete Rache des gekränkten Gottes hervortritt, und der Hörer darnach mehr an dem Muthe, der es besteht, als an der Genugthuung der es bereitenden Gottheit Theil nimmt“ (p. XX f.).

πείσεσθαι ἔμελλεν· οὐ γάρ τ' αἶψα θεῶν τρέπεται νόος αἰὲν ἐόντων). Alle Götter fühlen Mitleid, als Hektor's Leiche von Achilleus so schmählich gemisshandelt wird, und wollen sie durch Apollon ihm stehlen lassen; allein (heisst es, freilich in der unächten Stelle Il. ω, 25) οὐδέ ποθ' Ἥρῃ (sc. ἑήνδανε τοῦτο), οὐδὲ Ποσειδάων', οὐδὲ γλαυκώπιδι κούρῃ, ἀλλ' ἔχον, ὥς σφιν πρῶτον ἀπήχθετο Ἴλιος ἱρή. Eben so steht Od. α, 19: θεοὶ δ' ἐλέαιρον ἅπαντες, νόσφι Ποσειδάωνος· ὁ δ' ἀσπερχὲς μενέαινεν ἀντιθέῳ Ὀδυσῆϊ. Immer ist also das Maass des persönlichen Grolls auch das Maass ihrer Versöhnbarkeit, so wie sie im Mitleid mit einem unglücklichen Günstling nur ihrer eigenen Liebe zu diesem genug thun, z. B. Zeus Il. χ, 168: ὢ πόποι, ἦ φίλον ἄνδρα διωκόμενον περὶ τεῖχος ὀφθαλμοῖσιν ὁρῶμαι· ἐμὸν δ' ὀλοφύρεται ἦτορ Ἕκτορος, ὅς μοι πολλὰ βοῶν ἐπὶ μηρί' ἔκηεν κτλ. [π, 431 ff.].

15 (19). Somit bleiben die Götter auch auf diesem Gebiet im Bereiche gewöhnlicher, menschlicher Natürlichkeit stehn, dem sie denn auch überhaupt in allen Erleidnissen des Gemüthes vollständig angehören. Ihre Göttlichkeit überhebt sie der Furcht nicht; die grossartigen Verse Il. α, 528 — 530, in welchen Zeus geschildert wird, wie er mit dem versicherungskräftigen Neigen des majestätischen Hauptes den Olymp erschüttert, folgen unmittelbar auf Aeusserungen seiner Besorgniss vor Here, wenn diese von der geleisteten Zusage Kunde bekomme (ib. 518 — 523). Von dem durch Lykurgos gescheuchten Dionysos heisst es Il. ζ, 136: Θέτις δ' ὑπεδέξατο κόλπῳ δειδιότα· κρατερὸς γὰρ ἔχε τρόμος ἀνδρὸς ὁμοκλῇ, und bei Scylla's Anblick würde sich auch ein Gott des Grausens nicht erwehren können Od. μ, 87. Auch erinnern wir an Circe's Furcht vor Odysseus, Od. κ, 296. 323. Wie sehr die Götter der Lust und Lüsternheit erliegen, beweisen die Geschichten in Il. ξ und Od. θ, und wenn Il. ρ, 567 von Athene gesagt wird: γήθησεν δὲ θεὰ γλαυκῶπις Ἀθήνη, ὅττι ῥά οἱ πάμπρωτα θεῶν ἠρήσατο πάντων, so ist das ganz die Freude einer sich geehrt fühlenden menschlichen Persönlichkeit (während Od. γ, 52: χαῖρε δ' Ἀθηναίη πεπνυμένῳ ἀνδρὶ δικαίῳ, οὕνεκά οἱ προτέρῃ δῶκε χρύσειον ἄλεισον einen andern

Charakter, den der Freude über Peisistratos' sorgfältige Beachtung der *θέμιστες*, trägt); — so wie ihr ingleichen auch ein menschliches Ergötzen an den schönen goldbeschlagenen Hörnern des Opferthiers zugetraut wird (Od. γ, 437: *ὃ δ' ἔπειτα βοὸς κέρασιν περίχευεν ἀσκήσας, ἵν' ἄγαλμα θεὰ κεχάροιτο ἰδοῦσα·* cf. Od. π, 185). Vgl. Od. ϑ, 509: *ἄγαλμα θεῶν θελκτήριον.* Verräth sich doch selbst in dem Genusse, den der Gott beim Anblick einer lieblichen Gegend empfinden kann (Od. ε, 73: *ἔνθα κ' ἔπειτα καὶ ἀθάνατός περ ἐπελθὼν θηήσαιτο ἰδὼν καὶ τερφθείη φρεσὶν ᾗσιν*), ein Mangel, eine Bedürftigkeit seiner Natur *).

16 (20). Wir haben bisher die Natur der Gottheit so viel als möglich für sich, d. h. zwar in vielfältiger Beziehung auf das Nicht-Göttliche, aber doch nicht im Gegensatze zu demselben betrachtet. Wir haben das menschliche Bewusstsein bemüht gefunden, die Gottheit in jeder Beziehung über den Bereich des Menschlichen emporzuheben. Da stellte sich denn jederzeit ein Widerspruch des menschlichen Glaubens von den Göttern mit der Wirklichkeit der im Epos handelnd eingeführten Gottheit heraus. Die Menschen Homer's denken besser von ihren Göttern, als diese sind **); es ist die Erscheinung derselben der Vorstellung, die sich der Mensch von ihnen bildet, durchaus nicht angemessen, oder es ist vielmehr die Vorstellung trotz ihres Bemühens im Denken der Gottheit sich selbst vom Irdischen zu entkleiden, unmittelbar und *eodem actu* wieder irdische, menschliche Vorstellung. Die Sehnsucht, das Bedürfniss des Menschen nach einer Gottheit, die nicht Bein von seinem Bein und Fleisch von seinem Fleisch ist, reicht weiter, als sein Vermögen, diesem Bedürfniss Befriedigung zu schaffen. Und doch rastet diese Sehnsucht nicht; die Menschheit wäre nicht göttlichen Geschlechts, wenn sie sich mit einer Gottheit lediglich menschlichen Ge-

*) Vgl. die naive Stelle Hymn. Herm. 130: *ἔνθ' ὁσίης κρειάων ἠράσσατο κύδιμος Ἑρμῆς· ὀδμὴ γάρ μιν ἔτειρε καὶ ἀθάνατόν περ ἐόντα.*

**) Nach Il. δ, 166. 235 erwartet Agamemnon von Zeus Bestrafung des Vertragsbruches, den Zeus selbst herbeigeführt hat, v. 70 ff. Vgl. Il. β, 80 ff. und hiezu meine Anmerkung.

schlechts begnügte. Etwas muss der Gottheit eigen sein, wodurch sie sich nicht blos dem Grade nach, nicht blos dann und wann, sondern qualitativ und jederzeit vom Menschen unterscheidet. Dieses entscheidende Etwas, diese wesentlich den Gott vom Menschen trennende Bestimmtheit kann der Mensch nur da finden, wo er sich selbst ein Ziel gesetzt sieht, über welches mit der Vorstellung hinauszugehn ihm unmöglich ist, ohne etwas qualitativ Anderes, denn er selbst ist, zu schaffen. Dieses Ziel ist der leibliche Tod. Das menschliche Bewusstsein kann sich eine minder hinfällige, minder leidende, minder unsittliche, aber, ohne die Gottheit selbst aufzugeben, nimmermehr nur eine minder sterbliche, etwa blos länger lebende Gottheit vorstellen. Jenseits der Sterblichkeit liegt sogleich die Unsterblichkeit, und, da das eigentliche Selbst des homerischen Menschen, das er im Tode verliert, der Leib ist, die leibliche Unsterblichkeit. Und dass diese es ist, welche den homerischen Gott zum Gotte macht, dass derselbe ein „ἀθάνατος ἄνθρωπος“ ist, werden wir nachzuweisen im Stande sein *).

17 (21). Homer, der bei der Wahl seiner Beiwörter am Gegenstande stets das am meisten bezeichnende, am stärksten individualisirende Moment herausgreift, nennt die Götter nicht nur von ihrem Aufenthalt *ἐπουράνιοι, Ὀλύμπια δώματ᾽ ἔχοντες* (Gegensatz: *ἐπιχθόνιοι, χαμαὶ ἐρχόμενοι ἄνθρωποι*) oder von ihrer Lebensweise *μάκαρες, ῥεῖα ζώοντες, ἀκηδέες* (Gegensatz: *ὀϊζυροί, δειλοὶ βροτοί*), sondern auch äusserst häufig *αἰὲν ἐόντες* (z. B. Il. *α*, 290), *ἀειγενέται* (Il. *ζ*, 527), *οὔτοι μόρσιμοι* (Il. *χ*, 13), *ἀθάνατοι καὶ ἀγήραοι* (Il. *ϑ*, 539 vgl. *ρ*, 444), die Menschen dagegen *καταθνητοί, βροτοί*, auch *θνητοὶ βροτοί* (Od. *β*, 3), so dass *βροτός*, so viel als *πάλαι πεπρωμένος αἴσῃ* Il. *π*, 441, förmliches Substantivum für *ἄνθρωπος* wird, und *ζωοὶ βροτοί* Il. *σ*, 539 lebendige Menschen heissen im Gegensatze der blos abgebildeten **).

---

*) Vgl. Nachhom. Theol. I, 8.

**) [Vgl. hierüber Düntzer die homerischen Beiwörter des Götter- und Menschengeschlechts. Abschn. I.]

18 (22). Ist demnach der Mensch darin Mensch, dass er sterblich ist, so wird er unmittelbar zum Gott werden, sobald er Unsterblichkeit empfängt. Dies sehen wir an Odysseus. Ohne erst durch den Tod hindurchgehen, ohne in seiner sittlichen Natur irgend eine Umwandlung erleiden zu müssen, wäre er, wie er eben leibt und lebt, auf der Stelle ein Gott, wenn er seinem Leibe (durch den Genuss der Ambrosia, wie wir sehen werden) von Kalypso ewige Dauer und Jugend geben liesse (Od. ε, 135; 209). Minder beweisend, jedoch analog ist die Verheissung, die nach Od. δ, 561 f. dem Menelaos wird, dass er nicht in Argos sterben, sondern als Eidam des Zeus in das elysische Gefilde versetzt werden solle; denn dessen Bewohner werden, wenn sie schon ein göttergleiches Leben führen, v. 565 noch Menschen genannt (auch ist nicht vom Genuss der Ambrosia die Rede). Aber das Beispiel einer an einem Menschen wirklich vollzogenen Erhebung zur Gottheit haben wir an Leukothea, von welcher es Od. ε, 334 heisst: ἣ πρὶν μὲν ἔην βροτὸς αὐδήεσσα, νῦν δ' ἁλὸς ἐν πελάγεσσι θεῶν ἐξέμμορε τιμῆς, und welche wir mit ihrer Erhebung zur Göttin zugleich mit allen Vorrechten göttlicher Macht und Wirksamkeit ausgestattet sehn. Auch an den von Eos geraubten Kleitos (Od. ο, 250) und an Ganymedes muss erinnert werden (Il. υ, 234 f. Hymn. Aphrod. 215), wenn auch deren Persönlichkeit nirgends bei Homer bestimmt als eine göttliche hervortritt. Von Herakles und den Dioskuren, von denen wegen ihrer wenigstens halben Unsterblichkeit Od. λ, 304 gesagt wird: τιμὴν δὲ λελόγχασ' ἶσα θεοῖσιν, wird am Schlusse des letzten Abschnitts die Rede sein.

19 (23). Wird nun der Mensch durch Mittheilung der Unsterblichkeit zum Gott, so muss der Gott, wenn er seine Unsterblichkeit aufgiebt, sich selbst und sein innerstes Wesen aufgeben. Darum bindet der Eid bei der Styx die Götter unauflöslich. Denn der Schwörende erkennt dasjenige, bei dem er schwört, als eine Macht an, der er sich, wenn er den Eid bricht, ergiebt. Nun ist die Styx ein Fluss und Repräsentant des Todtenreichs, und der bei ihr schwörende Gott will, falls er eidbrüchig würde, der Macht des Todes verfallen, das heisst seiner Gottheit verlustig sein. Vgl.

Nitzsch II p. 30 *). Heisst nun aber dem Tod anheimfallen so viel als aufhören ein Gott zu sein, so ist die leibliche Unsterblichkeit das wesentliche Element des Göttlichen.

20 (24). Weil aber die unsterblichen Götter nicht von Ewigkeit sind, sondern einmal in die Welt hereingeboren wurden, so kann ihre Unsterblichkeit nur als zeitliche Fortdauer einer unzerstörbaren, unverwüstlichen Leiblichkeit gefasst werden, und erfordert zu ihrer vollkommenen Verwirklichung nothwendig ewige Jugendlichkeit. Daher ist es Hebe, die Jugend selbst, welche den Göttern den Trank der Unsterblichkeit reicht (Il. *δ*, 2) und dem zum Olymp emporgeführten Herakles vermählt wird, Od. *λ*, 603; vgl. Nitzsch III p. 346. Das Nichtige einer leeren, das nackte Sein bewahrenden Unsterblichkeit hat das griechische Volk in der nachhomerischen Mythe von Tithonos ausgesprochen (Hymn. Aphrod. 219 ff.). Es kommt also darauf an, dass der Leib erhalten werde, wie er ist **); Odysseus' Leib braucht z. B. nicht erst von gröberen, irdischen Substanzen gereinigt zu werden; es würde höchstens in ihm durch das Essen der Ambrosia eine Verwandlung des Blutes in den *ἰχώρ* vorgehn (vgl. Il. *ε*, 341 sq.); doch ist davon nirgends die Rede. Hieraus erklärt sich, dass Alles, was den Göttern angehört, unsterblich ist, wie sie selbst; es darf ihm zu diesem Behufe nur seine Dauer erhalten, nicht irgend eine besondere, irdischen Dingen nicht zukommende Qualität ertheilt werden, wiewohl sichs von selber versteht, dass alles göttliche Werk oder Besitzthum an Schönheit und Trefflichkeit das menschliche übertrifft. Die Beiwörter *ἀθάνατος, ἀμβρόσιος*, welches letztere Wort erst im Hymn. auf Herm. 230 von Personen gebraucht wird, erklären sich somit von selbst durch das neben ihnen und statt ihrer gebrauchte *ἄφθιτος*. Genannt aber werden unsterblich ausser den Gliedern (das Haupt und

---

*) Putsche *de juramento Stygio* sucht in einer gründlichen Deduktion zu erweisen, dass Zeus Vollstrecker der Strafe des bei der Styx geschworenen Meineides, die Strafe selbst aber Verstossung in den Tartaros sei. Ich kann diese Vorstellung nicht recht homerisch finden.

**) Dagegen Cic. de rep. III, 28, 40, 29.

die Haare des Zeus, Il. α, 529, die Locken Here's, ξ, 176) und Werken der Götter (Kalypso's Gewebe, Od. κ, 222) ihre Kleider (ἄμβροτα εἵματα Kalypso's Od. η, 260, der Nereiden ω, 59 vgl. Il. π, 670, ἀμβρόσιον ἑανὸν Here's Il. ξ, 178, der Artemis φ, 507, ἀμβρ. κρήδεμνον Ino's Od. ε, 346, die πέδιλα Od. α, 97; ε, 45; Il. ω, 341), ihre Wohnungen (Il. ν, 22; σ, 370; Od. δ, 79), ihr Geräthe (Il. ε, 722; θ, 434) und ihr Salböl (Il. ξ, 171; Od. θ, 365). Unsterblich und ewig jung sind, ihrer Abkunft von Boreas und der Harpyie Podarge wegen, auch die Rosse Achills, Il. π, 149—154; 867; ρ, 77; ψ, 277, und aus gleichem Grunde wohl auch, wenn schon es nicht ausdrücklich gesagt wird, Adrasts Orion Il. ψ, 347.

21 (25). Wenn aber die Unsterblichkeit der homerischen Götter nichts anders als zeitliche Fortdauer ihrer Leiblichkeit ist, so ist für den Menschen hiemit die Nöthigung vorhanden, sich dieselbe ernährt und unterhalten zu denken von aussen her, durch den Genuss von Nektar und Ambrosia. Im Hymn. auf Apoll. Del. 127 wird sich das neugeborene Götterkind seiner selbst und seiner Gottheit unmittelbar nach dem Genusse von Ambrosia bewusst. Dieser Genuss ist es, der den Menschen unsterblich machen würde, wenn er ihm gestattet wäre; denn Odysseus, der die Unsterblichkeit ausschlägt, geniesst bei Kalypso nur irdische Speise, während die Göttin selbst sich mit der Götterspeise nährt (Od. ε, 196—199 vgl. Il. ε, 341). Diese Ambrosia selbst aber, deren Existenz vorausgesetzt wird*), ist wie Buttmann im Lexilog.

*) Nach Od. μ, 63 (vgl. dagegen Il. λ, 777) wird sie dem Zeus durch Tauben gebracht. Nach einer alten, von Nitzsch Bd III p. XXX und p. 375 mit Recht belobten Deutung sind diese Tauben das Plejadengestirn; „wenn mit der Erscheinung der Plejaden die Aernte begann, sagte die Volkssprache wohl: nun tragen die Himmelstauben auch den Göttern die Ambrosia zu.“ Gerade so bringt bei Hes. Theog. 286 Pegasos dem Kroniden die Blitze (Näheres hierüber bei Voelcker Mythol. des Jap. Geschl. p. 187). Spätere Fabel ist, die Ambrosiaquelle nahe bei Zeus' Gemach im Elysium; Eurip. Hippol. 744. Nach den Orphikern ist sie von Demeter geschaffen worden; μήσατο δ' ἀμβροσίην καὶ

I p. 133 schlagend erwiesen hat, nichts anders als der in Form von Speise real oder concret gewordene Begriff der Unsterblichkeit (*ἀμβροσία* s. v. a. *ἀθανασία*: Lucian. Dial. Deor. 4 extr, bei Buttm.: *νῦν δὲ ἄπαγε αὐτὸν* (den Ganymed) *ὦ Ἑρμῆ, καὶ πιόντα τῆς ἀθανασίας ἄγε οἰνοχοήσοντα ἡμῖν*). Die Götter, sagt Buttmann, essen und trinken Unsterblichkeit, wie sie sich mit der Schönheit selbst waschen (Od. σ, 192: *κάλλεϊ μέν οἱ πρῶτα προσώπατα καλὰ κάθηρεν ἀμβροσίῳ, οἵῳπερ ἐϋστέφανος Κυθέρεια χρίεται* vgl. Il. ξ, 170), und wie ihnen sonst auch, fügen wir hinzu, eine Eigenthümlichkeit ihres Wesens durch ein äusserliches Attribut, z. B. Aphrodite'n der Liebreiz durch den Gürtel des Reizes (Il. ξ, 214: *ἦ καὶ ἀπὸ στήθεσφιν ἐλύσατο κεστὸν ἱμάντα, ποικίλον· ἔνθα δέ οἱ θελκτήρια πάντα τέτυκτο· ἔνθ' ἔνι μὲν φιλότης, ἐν δ' ἵμερος, ἐν δ' ὀαριστὺς πάρφασις* κ. τ. ἑ.), dem Hermes die Kraft einzuschläfern und aufzuwecken durch seinen Stab; Il. ω, 343; Od. ε, 47: *εἵλετο δὲ ῥάβδον, τῇ τ' ἀνδρῶν ὄμματα θέλγει, ὧν ἐθέλει, τοὺς δ' αὖτε καὶ ὑπνώοντας ἐγείρει* *). Dass sich aber diese Ambrosia je nach der Natur derjenigen, die sie geniessen, in verschiedenen Formen darstellen kann, scheint hervorzugehn aus Il. ε, 777: *τοῖσιν δ'* (den Rossen Here's) *ἀμβροσίην Σιμόεις ἀνέτειλε νέμεσθαι*, in welcher Stelle der Ausdruck *ἀνέτειλε* auf Gras deutet (vgl. das *ἀμβρόσιον εἶδαρ*, Il. ε, 369 von Iris den Rossen des Ares, ib. ν, 35 von Poseidon den seinigen vorgelegt).

Aber unsterblich wird durch den Genuss der Ambrosia nur, wem er beständig zu Theil wird; denn Achilleus, der aus Kampf- und Rachbegierde sich der Nahrung geweigert, wird nicht sofort unsterblich, als ihm Il. τ, 353 Athene Nektar und Ambrosia einträufelt. Es kommt ihr also eine nur relativ, nicht absolut erhaltende Kraft zu; daher sie dient, Leichname vor der Verwesung oder sonstiger Verunstaltung

---

ἐρυθροῦ νέκταρος ἄρθρον, bei Lob. Aglaoph. p. 538; Düntzer p. 82.

*) Vergl. die Hesiodische Mythe von Zeus und Metis Theog. 886 ff.; v. 899: *ἀλλ' ἄρα μιν Ζεὺς πρόσθεν ἑὴν ἐγκάτθετο νηδὺν, ὥς δή οἱ φράσσαιτο θεὰ ἀγαθόν τε κακόν τε.*

zu bewahren, den des Patroklos Il. τ, 38: *Πατρόκλῳ δ' αὖτ' ἀμβροσίην καὶ νέκταρ ἐρυθρὸν στάξε κατὰ ῥινῶν, ἵνα οἱ χρὼς ἔμπεδος εἴη·* den Sarpedon's Il. π, 670. — Il. ψ, 186 heisst es von Aphrodite in Bezug auf Hektors Leiche: *ῥοδόεντι δὲ χρῖεν ἐλαίῳ, ἀμβροσίῳ, ἵνα μή μιν ἀποδρύφοι (Ἀχιλλεύς) ἑλκυστάζων.* Vor der Fäulniss schützt hier Apollon durch Abhaltung der Sonnenstrahlen. Zur Vertilgung des unerträglichen Robbengeruchs dient sie Od. δ, 445 mittelst ihres lieblichen Duftes.

22 (26). So hätten wir denn die Götter unsterblich, aber das Princip und die Quelle ihrer Unsterblichkeit ausser ihnen gefunden, so dass ihnen eine vollständige Allgenugsamkeit, ein reines Beruhen auf sich selbst sogar in dieser Hinsicht nicht eigen ist. Wir erkennen hieraus wiederum aufs deutlichste, wie unmöglich es dem seine Götter aus sich selbst schaffenden Menschen wird, über seine eigene Natur vollständig und qualitativ hinauszugehn. Er muss, wenn er eine Gottheit haben will, die Schranke, welche ihm selbst durch den Tod gesetzt ist, aufheben; aber auch durch Aufhebung derselben hat er erst ein Nicht-Sterbliches, kein innerlichst und durch sich selbst Unsterbliches gewonnen. Dieses Nichtsterbliche erscheint ihm in seiner vom Tode befreiten Existenz sofort wieder eben so bedingt, wie er sich, so lange er lebt, in der seinigen; es darf daher die Bedingung dieser Nicht-Sterblichkeit nur auch ihm zu Theil, er darf nur zum Genusse der ausser ihm vorhandenen Unsterblichkeit zugelassen werden, und er ist sofort dasselbe, was sein Gott ist. Ja es ist sogar diese Freiheit vom Tode kein unbedingt und in jedem Falle wünschenswerthes Glück; denn Odysseus zieht die Rückkehr in seine Familie, in Haus und Hof dieser ihn seiner menschlichen Verhältnisse beraubenden Unsterblichkeit vor. Denn dass Odysseus die Unsterblichkeit nicht verschmähe, sondern Kalypso's Zusage für eitel halte, besagt der hiefür citirte Vers η, 258: *ἀλλ' ἐμὸν οὔποτε θυμὸν ἐνὶ στήθεσσιν ἔπειθεν* gewiss nicht. Odysseus sagt: sie konnte mich nicht bereden, zu thun, mir gefallen zu lassen, was sie wollte; vgl. z. B. Il. χ, 78; Od. α, 43; ι, 500 etc. Die leibliche Fortdauer, die ihn von den Schrecken des Todes befreit, ist nicht einladend genug, ihn innerlich von den Ver-

hältnissen zu lösen, in welchen er die einzige Gewähr eines wünschenswerthen Glückes hat. Somit wird das Einzige, was der Gott vor dem Menschen absolut voraus hat, das, worin das eigentliche Wesen seiner Göttlichkeit ruht, unter Umständen werthlos. Gleichwohl knüpfen sich an das Moment der Unsterblichkeit, als an das erste wahrhaftig dem Gottesbegriff gemässe, Berechtigungen, welche die Wichtigkeit dieses schwachen Abglanzes von Wahrheit ins Licht zu stellen geeignet sind.

23 (27). Indem nämlich das menschliche Bewusstsein in dieser Vorstellung von der leiblichen Unsterblichkeit seiner Götter über die Schranken irdischer Hinfälligkeit absolut hinausgegangen ist, hat es eine Grundlage des Zutrauens zu seiner Götterwelt gewonnen, welchem gemäss es sich von ihnen in aller und jeder Beziehung beherrscht weiss. In der Unsterblichkeit des Gottes liegt sein Werth und seine Würde; mit der Vorstellung von dieser ist unmittelbar auch die der Macht verknüpft, die ihm das Endliche, dem Tode Verfallene, sich gegenüber eingeräumt denkt. Dieses Bewusstsein, dass der Gott eben kraft seiner Unsterblichkeit ein das menschliche weit übertreffendes Können und Vermögen besitzt, findet sich bei dem Dichter auch deutlich ausgesprochen; z. B. Il. τ, 21: *μῆτερ ἐμή, τὰ μὲν ὅπλα θεὸς πόρεν, οἷ ἐπιεικὲς ἔργ' ἔμεν ἀθανάτων, μηδὲ βροτὸν ἄνδρα τελέσσαι*, und besonders anschaulich Il. ψ, 276: *ἴστε γὰρ, ὅσσον ἐμοὶ ἀρετῇ περιβάλλετον ἵπποι· ἀθάνατοί τε γάρ εἰσιν·* ρ, 76. *οἱ δ' ἀλεγεινοὶ (ἵπποι Ἀχιλλέως) ἀνδράσι γε θνητοῖσι δαμήμεναι ἠδ' ὀχέεσθαι, ἄλλῳ γ' ἢ Ἀχιλῆϊ, τὸν ἀθανάτη τέκε μήτηρ.* Od. ψ, 81: *μαῖα φίλη, χαλεπόν σε θεῶν αἰειγενετάων δήνεα εἴρυσθαι, μάλα περ πολύιδριν ἐοῦσαν.* Weil aber die übermenschliche Macht der Götter doch eine Sphäre haben muss, in der sie sich wahrhaft bethätigen kann, so wird sie sofort als eine Macht über die Natur und den Menschen gedacht. Dieser weiss sich mit allem was er sieht und hat, mit all seinem Denken und Thun innerhalb des Bereiches derselben, und findet somit seine ganze Welt in jeder Hinsicht und nach allen Richtungen von ihr beherrscht und durchwaltet.

24 (8). Es zeigt sich aber die Erhabenheit göttlicher Macht über die menschliche vornehmlich in ihrer Herrschaft über die Natur. Zwar sind die Götter nicht die Schöpfer der Natur und der Menschenwelt; Zeus ist nicht wie bei Virg. Aen. XII, 829 hominum rerumque repertor; die Frage, woher die Welt sei, berührt der Dichter so wenig, als er irgendwo eine bestimmte Vorstellung über den Ursprung des Menschengeschlechts äussert*). Gleichwohl wird die Macht der Götter über die unvernünftigen Geschöpfe und über die leblose Welt gedacht als eine von diesen empfundene und anerkannte. Die Thierwelt kennt sie und huldigt ihnen, das Element verräth ein Gefühl ihrer Nähe. Od. π, 160 sieht Telemach die Göttin Athene nicht, *ἀλλ' Ὀδυσεύς τε κύνες τε ἴδον, καί ῥ' οὐχ ὑλάοντο, κνυζηθμῷ δ' ἑτέρωσε διὰ σταθμοῖο φόβηθεν.* In Bezug auf Poseidon heisst es Il. ν, 27 f.: *βῆ δ' ἐλάαν ἐπὶ κύματ'· ἄταλλε δὲ κήτε' ὑπ' αὐτοῦ πάντοθεν ἐκ κευθμῶν, οὐδ' ἠγνοίησεν ἄνακτα· γηθοσύνῃ δὲ θάλασσα διΐστατο.* Dasselbe Meer geräth in Regung und Aufruhr, wenn ihr Gebieter in mächtiger Handlung begriffen ist, so dass es, als Il. ξ, 389 Poseidon und Hektor furchtbaren Kampf zwischen den Heeren hervorrufen, seine Wogen an die Küste schleudert, gleichwie, als Il. φ, 387 die Götter selbst auf einander losstürzen, die weite Erde kracht und der grosse Himmel dröhnt. Allbekannt ist die Erschütterung des Olympos, welche Zeus durch das Neigen seines königlichen Hauptes bewirkt. Von dieser Stellung der Götter zur Natur aus werden manche Verbindungen des *ἱερός* mit Substantiven begreiflich. *Ἱερά* werden nämlich nicht blos nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche Dinge genannt, die den Göttern von den Menschen förmlich geweiht sind, wie Städte und Orte, auch nicht blos Dinge, welche die Träger sind sitt-

*) Wenn Menschen, einzelne oder ganze Völker, gottentstammt *δῖοι* heissen, wie Od. γ, 116 die Achäer, τ, 177 die Pelasger, wenn das Od. η, 205 von den Phaeaken, Cyclopen und Giganten ausgesagte *ἐπεί σφισιν (θεοῖς), ἐγγύθεν εἰμέν* gleichfalls auf göttliche Abstammung zurück geht, so ist damit stets ein besonderer Vorzug gemeint und es werden die Bevorzugten von dem übrigen Menschengeschlecht gerade dadurch unterschieden.

lichen, dem Schutz der Götter unterstellter Verhältnisse, wie Il. σ, 504 der ἱερὸς κύκλος der Richter, ib. ρ, 464 der Wagenstuhl δίφρος, als Stätte der heiligen Genossenschaft des Kämpfers und des Wagenlenkers, sondern es heissen auch solche Dinge ἱερά, die man sich als unmittelbares und ursprüngliches Eigenthum der Götter denkt, von welchem sie den Menschen auch mittheilen. Dergleichen sind das ἱερὸν ἄλφιτον Il. λ, 631, das heilige Gerstenmehl, der ἱερὸς ἰχθύς ib. π, 407, der nicht, wie ein Hausthier, den Menschen sondern den Göttern gehört, die ἱεραὶ βῆσσαι Od. κ, 275, die unangebauten Waldgründe, die kein Mensch besitzt und welchen die ἱεροὶ ποταμοί in der verdächtigen Stelle ib. 351 entsprechen, wenn hier nicht etwa wie Il. λ, 726 bei dem ἱερὸς ῥόος Ἀλφειοῖο speciell an die Flussgötter als Inhaber der Flüsse gedacht werden muss. Mit diesem ἱερὸς ist zwar nicht δῖος, welches nach Nitzsch zu Od. I p. 189 auf Geburt und Abstammung geht, wohl aber θεῖος zu vergleichen, welches, wie divinus, theils gottartige ungewöhnliche, gleichsam übernatürliche Trefflichkeit bezeichnet, z. B. in θεῖος χορός Od. θ, 264, theils den göttlichen Ursprung einer Gabe oder Begabung ausdrückt; so heisst das Salz θεῖον Il. ι, 214, so der Sänger θεῖος in der für dieses Wort klassischen Stelle Od. θ, 43: καλέσασθε δὲ θεῖον ἀοιδόν, Δημόδοκον· τῷ γάρ ῥα θεὸς πέρι δῶκεν ἀοιδήν.

25 (9). Doch zurück. Bei diesem Verhältniss der Götter zur Natur, mit welcher sie als mit ihrem Eigenthume schalten, ist dem homerischen Menschen das Wunder nicht auffallend, das eine Gottheit wirkt. Darum braucht der Dichter für sein Epos die Wunder nicht als phantastisch erkünstelten Zierrath, sondern ganz unbefangen und ohne dass er damit etwas Besonderes zu thun glaubt. Das Uebernatürliche, von der Gottheit gewirkt, tritt nicht etwa in schnellen Contrast mit dem gewöhnlichen Laufe der Dinge, sondern fügt sich demselben als natürlich ein. Darum lässt auch der Dichter nur selten, z. B. Il. υ, 344 vgl. ε, 516 von Seiten der Menschen Verwunderung über geschehene Wunder laut werden; die grössten ereignen sich, ohne dass er eines Staunens der Betheiligten gedenkt; vgl. Il. ο, 355 ff. τ, 407. Um nunmehr Einzelnes zu geben, so finden wir, dass die Gottheit den Na-

turprocess sowohl beschleunigt als aufhält und hemmt, jenes in den wunderbar schnellen Heilungen, die Apollon Il. ε, 447 durch Leto und Artemis an Aeneas, Il. ο, 262 f. an Hektor vollzieht, und in dem plötzlichen Emporspriessen-lassen von Ambrosia, das Il. ε, 777 durch den Flussgott Simoeis für Here's Rosse, und von blumigen Kräutern, das zur Bereitung eines Lagers für Zeus und Here durch die Erde geschieht, Il. ξ, 347 *); dieses in der wunderbaren Bewahrung der Leiche Hektor's vor Verwesung (Il. ω, 414 coll. 422), und in der Verzögerung des Sonnenaufgangs, den Od. ψ, 243 Athene bewirkt (νύκτα μὲν ἐν περάτῃ δολιχὴν σχέθεν, Ἠῶ δ' αὖτε ῥύσατ' ἐπ' Ὠκεανῷ χρυσόθρονον, cf. 345), während Here Il. σ, 239 den Helios wider seinen Willen zum Ocean schickt (πέμψεν ἐπ' Ὠκεανοῖο ῥοὰς ἀέκοντα νέεσθαι), in welchen beiden Stellen, in jeder auf andere Weise, eine Beherrschung des Naturlaufs sich ausspricht, die nicht etwa blos durch ein gütliches Benehmen mit den der Gestirne waltenden Gottheiten vermittelt gedacht wird. — Ingleichen bringen die Götter, wenn sie wollen, atmosphärische Erscheinungen hervor, Zeus zur Ehre seines Sohnes Sarpedon, damit dessen Fall ein Wunder begleite, einen Blutregen Il. π, 459, und als er gefallen, verderbliche Nacht, ὄφρα φίλῳ περὶ παιδὶ μάχης ὀλοὸς πόνος εἴη Il. π, 567; Ares hüllt als Beistand der Troer zum Schrecken der Achäer das Kampfgetümmel in Nacht (Il. ε, 506). Diese wird herbeigeführt durch Nebel (Il. ρ, 269 coll. 366 f.) und Gewölk (ib. 594 coll. 644), und verbreitet solche Schauer, dass Ajas an letzterer Stelle vor Allem um Wiederkehr des Tageslichtes fleht, und dann gerne zu Grunde gehn will (647: ἐν δὲ φάει καὶ ὄλεσσον, ἐπεί νύ τοι εὔαδεν οὕτως). Als Achill, um die Troer wenigstens durch seinen Anblick aus der Ferne zu schrecken, am Graben sich zeigt, hüllt Athene sein Haupt in eine feurige, Flammen strahlende Wolke (Il. σ, 205); Here breitet Nebel vor die flüchtigen Troer, sie aufzuhalten (Il. φ, 6), und Poseidon umzieht Achilleus' Augen mit Finsterniss, um Aeneas vor ihm

---

*) Otfried Müllers an sich so schöne Deutung (Proleg. p. 343) geht über das Bewusstsein des Dichters hinaus.

zu retten (Il. υ, 321 cf. 341). Eine Wolke haben die Götter immer zur Hand, wenn sie sich oder Anderes verbergen wollen (Il. ε, 23; υ, 150; Od. η, 15; ν, 189; ψ, 372); eine Wolke führt Apollon vom Himmel zur Erde nieder, um Hektor's Leiche vor den Sonnenstrahlen zu schützen (Il. ψ, 189). Aber es ist auch dem Scheine nach die Sonne vom Himmel verschwunden und unselige Nacht ausgebreitet, als Athene zur Vorbedeutung des nahenden Todes den Freiern die Sinne verwirrt (vgl. Od. χ, 298), die Wände blutig erscheinen lässt und Haus und Hof mit Gespenstern (*εἰδώλοις*) füllt, Od. υ, 345—357 *). Ein *εἴδωλον* schafft sie denn auch und begabt es mit Sprache für Penelope zum tröstlichen Traumbild Od. δ, 796, wie Apollon, um Troer und Achäer zu äffen (Il. ε, 449), ein dem Aeneas gleichendes Trugbild bereitet.

26 (10). Aber es erweist sich die Macht des Göttlichen nicht blos an der unorganischen Natur, oder, wie bei den Heilungen, an einzelnen Theilen des Organismus, sondern sie beherrscht diesen ganz bis zu übernatürlicher Verschönung, Verjüngung, ja sogar gänzlicher Umbildung wenigstens der äusseren Gestalt. An Penelope zwar wird die Verschönung Od. σ, 192 auf äusserliche Weise vollzogen, indem ihr die Göttin selbst *κάλλεϊ ἀμβροσίῳ προσώπατα καλὰ κάθηρεν* (*οἵῳ περ ἐϋστέφανος Κυθέρεια χρίεται*); auch in dem *θεσπεσίην κατέχευε χάριν κεφαλῇ τε καὶ ὤμοις* (z. B. Od. ϑ, 19; ζ, 235; ρ, 63) deutet der Ausdruck auf ein den Organismus nicht berührendes Anbilden der Anmuth von aussen her; dass aber das die Verschönungen immer und auch Laertes' Verjüngung begleitende Schaffen der Gottheit, dass der Mensch stattlicher und völliger erscheine (Od. ζ, 230; ϑ, 20; σ, 195; ω, 369), nicht als ein an den Augen der andern Menschen gewirktes Wunder, als ein diesen vorgespiegeltes Blendwerk gedacht werde, geht aus dem *μέλε' ἤλδανε ποιμένι λαῶν* hervor, was wir Od. σ, 70 und ω, 368 finden. Auf ein wirkliches Verwandeln des äussern Ansehens deutet ferner das *κὰδ δὲ κάρητος οὔλας ἧκε κόμας*, Od. ζ, 230; ψ, 157, so

*) Vgl. die Wunder mit den geschlachteten Sonnenrindern Od. μ, 364 ff.

wie sich ingleichen, was man einem Gott in dieser Beziehung wenigstens zutraut, ausgesprochen findet in Il. *ι*, 445: *οὐδ' εἴ κέν μοι ὑποσταίη θεὸς αὐτὸς, γῆρας ἀποξύσας, θήσειν νέον ἡβώοντα.* Am vollendetsten aber giebt sich die Vorstellung einer völligen Umwandlung der Gestalt kund in dem mehrmaligen Umschaffen des Odysseus. Athene sagt Od. *ν*, 398: *κάρψω μὲν χρόα καλὸν — ξανθὰς δ' ἐκ κεφαλῆς ὀλέσω τρίχας — κνυζώσω δέ τοι ὄσσε κτλ.* Als der also verwandelte Bettler durch Berührung mit Athene's Stabe in schönen Kleidern und wieder in ursprünglicher nur verherrlichter Gestalt vor Telemach tritt (Od. *π*, 175: *ἂψ δὲ μελαγχροίης γένετο, γναθμοὶ δὲ τάνυσθεν, κυάνεαι δ' ἐγένοντο γενειάδες ἀμφὶ γένειον*), kann dieser nur unter der Voraussetzung, dass dieses Alles ein Gott gethan, solche Verwandlung begreiflich finden (ib. 196 f.), ist aber auf der Stelle den Vater in dem Verwandelten anzuerkennen d. h. das Wunder natürlich, dem Wesen der Gottheit angemessen zu finden geneigt, als dieser ihm versichert, das Alles sei ein Werk Athene's, und den Glauben Telemachs, dass solches nur ein Gott vermöge, durch den förmlichen Lehrsatz bestätigt (211): *ῥηΐδιον δὲ θεοῖσι — ἠμὲν κυδῆναι* (herrlich machen dem Leibe nach) *θνητὸν βροτὸν ἠδὲ κακῶσαι.*

27 (11). Aber die Macht der Gottheit erstreckt sich noch weiter, als auf ein Umgestalten des leiblichen Organismus. Hier blieb, was verwandelt wurde, innerhalb seiner Art; eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* fand nicht statt. Aber selbst eine solche wird von den Göttern gewirkt, wenn sie Verwandlungen vornehmen, wie Il. *β*, 319 die der Schlange in einen Stein, Od. *ν*, 163 die des Phäakenschiffes in einen im Meeresgrund wurzelnden Fels, insbesondere wenn sie Lebloses zu Lebendigem, Vernunftloses zu Vernünftigem, Sterbliches zu Unsterblichem machen. Als Hephaistos von Thetis gerufen hinkend zur Thüre geht (Il. *σ*, 417), heisst es: *ὑπὸ δ' ἀμφίπολοι ῥώοντο ἄνακτι, χρύσειαι, ζωῇσι νεήνισιν εἰοικυῖαι. Τῇς ἐν μὲν νόος ἐστὶ μετὰ φρεσὶν, ἐν δὲ καὶ αὐδὴ καὶ σθένος, ἀθανάτων δὲ θεῶν ἄπο ἔργα ἴσασιν.* Seine Blasebälge verstehen sein Gebot und blasen, wie er es gerade braucht (ib. 469 f.). Goldene Hunde, ein Werk des Hephaistos, liegen vor Alkinoos' Thüre, das Haus zu bewachen

Od. η, 91. — Xanthos, dem Rosse Achills, giebt Here das Vermögen der Sprache und mit diesem für den Augenblick die Gabe der Weissagung Il. τ, 407. Unsterblichkeit aber und ewige Jugend will Kalypso dem Odysseus verleihn (Od. ε, 135) (Leukothea, Ganymedes).

28. Weiter erkennt der homerische Mensch in den Göttern die **Lenker und Urheber des Geschicks der Völker und Staaten** an. Il. η, 209 lesen wir, dass Ares in den Krieg unter Männer geht, *οὕστε Κρονίων θυμοβόρου ἔριδος μένεϊ ξυνέηκε μάχεσθαι*. Od. θ, 82 heisst es: *τότε γάρ ῥα κυλίνδετο πήματος ἀρχὴ Τρωσί τε καὶ Δαναοῖσι Διὸς μεγάλου διὰ βουλάς*, und ib. 579 ist von Ilios' Untergang gesagt: *τὸν δὲ θεοὶ μὲν τεῦξαν, ἐπεκλώσαντο δ' ὄλεθρον*. Hektor's Hoffnungen auf Errettung (Il. ζ, 526: *αἴ κέ ποθι Ζεὺς δώῃ, ἐπουρανίοισι θεοῖς αἰειγενέτῃσιν κρητῆρα στήσασθαι ἐλεύθερον ἐν μεγάροισιν, ἐκ Τροίης ἐλάσαντας ἐυκνήμιδας Ἀχαιούς*, cf. θ, 526), Agamemnon's Erwartungen (Il. θ, 287: *αἴ κέν μοι δώῃ Ζεύς τ' αἰγίοχος καὶ Ἀθήνη Ἴλιον ἐξαλαπάξαι ἐυκτίμενον πτολίεθρον*) die Klagen desselben (Il. β, 116: *καί με κελεύει (Ζεύς) δυσκλέα Ἄργος ἱκέσθαι*), Chryses' gute Wünsche (Il. α, 18: *ὑμῖν μὲν θεοὶ δοῖεν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες ἐκπέρσαι Πριάμοιο πόλιν, εὖ δ' οἴκαδ' ἱκέσθαι*), dies alles spricht gleichmässig den Glauben aus, dass die grössseste Geschichte, die auf Erden je geschah, ihrem Ursprung und Ende nach auf den Göttern beruhe. Priamos weist sogar die Vorstellung, dass menschliches Thun, d. i. Helena's Schuld, die Noth herbeigeführt habe, ausdrücklich ab Il. γ, 164: *οὔτι μοι αἰτίη ἐσσί, θεοί νύ μοι αἴτιοί εἰσι*, gerade wie Il. ν, 222 Idomeneus das Unglück der Schlacht unmittelbar von Zeus herleitet: *ὦ Θόαν, οὔτις ἀνὴρ νῦν αἴτιος, ὅσσον ἔγωγε γιγνώσκω —, ἀλλά που οὕτω μέλλει δὴ φίλον εἶναι ὑπερμενέϊ Κρονίωνι νωνύμνους ἀπολέσθαι ἀπ' Ἄργεος ἐνθάδ' Ἀχαιούς*. Und was insbesondere die Geschichten der Ilias selbst betrifft, so stellt deren Prooemium die Folge vom Hader der Könige, den Tod so vieler Helden, dar als Erfüllung der *βουλὴ Διός*. Denn vollständig erläutert wird dieses, Od. λ, 297 wiederkehrende *Διὸς δ' ἐτελείετο βουλὴ* durch Il. τ, 270:

Ζεῦ πάτερ, ἦ μεγάλας ἄτας ἄνδρεσσι δίδοισθα.
Οὐκ ἂν δήποτε θυμὸν ἐνὶ στήθεσσιν ἐμοῖσιν

Ἀτρείδης ὤρινε διαμπερές, οὐδέ κε κούρην
ἦγεν, ἐμεῦ ἀέκοντος, ἀμήχανος· ἀλλά ποθι Ζεὺς
ἤθελ' Ἀχαιοῖσιν θάνατον πολέεσσι γενέσθαι,

so dass bei der *μήνιδος ἀπόρρησις* Achilleus über diese Zwietracht dasselbe Bewusstsein ausspricht, das der Dichter von derselben im Prooemium der *μῆνις* hat, dass nämlich Alles, wie es gekommen, so habe kommen müssen, weil Zeus es gewollt, der die Gemüther der Sterblichen also lenke, dass sie mit ihren Handlungen lediglich unbewusste und unfreie Vollstrecker seines Willens seien (vgl. Il. *o*, 593: *Τρῶες δὲ, λείουσιν ἐοικότες ὠμοφάγοισιν, νηυσὶν ἐπεσσεύοντο, Διὸς δ' ἐτέλειον ἐφετμάς κτλ.*). Aber nach den Motiven dieses Willens zu fragen, in der göttlichen Weltregierung einen Plan, ein providentielles Walten vorauszusetzen, liegt den Gedanken des homerischen Menschen völlig fern *); ihm erscheint alles Grosse, der Achäer Heereszug, Troja's Untergang, Helena's Verschuldung, der Pênelope Treue und Leid

---

*) Interessant ist, wie sich die spätere Vorstellung diese *βουλὴ Διὸς* rationalisirend erklärt. Die Scholien zu Il. *α*, 4 bewahren aus den *Κυπρίοις* des Stasinos folgende Verse (bei Wolf Od. Bd. II p. 533; Düntzer p. 12):

Ἦν ὅτε μύρια φῦλα χθόνα πλαζόμενα . .
— — — βαρυστέρνου πλάτος αἴης.
Ζεὺς δὲ ἰδὼν ἐλέησε καὶ ἐν πυκιναῖς πραπίδεσσι
σύνθετο κουφίσαι ἀνθρώπων παμβώτορα γαῖαν
ῥιπίσας πολέμου μεγάλην ἔριν Ἰλιακοῖο,
ὄφρα κενώσειεν θανάτῳ βάρος· οἱ δ' ἐνὶ Τροίῃ
ἥρωες κτείνοντο, Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή.

Die nämliche Vorstellung findet sich bei Eurip. Orest. 1640 (Dind.), Electra 1283 (Matth.). — Was übrigens die Providenz der Götter betrifft, so stellte schon Delbrück in der Abhandlung: *Homeri religionis quae ad bene beateque vivendum heroicis temporibus fuerit vis.* Magdeb. 1797 p. 11 folgende vollkommen richtige Sätze auf: *Dii non ita administrant res humanas, ut totam rerum et eventuum seriem mente provida complectantur, praeteritis praesentia, praesentibus futura annectentur, sed ita, ut singulis eventibus fortuitis intersint. — Providentia divina, quae universi populi aut unius modo hominis totam vitam prospiciens singula quaeque ordinet et instituat, Homero non venit in mentem.* Vergl. auch Nitzsch II p. 118.

von den Göttern nur darum herbeigeführt, damit die Menschen Stoff hätten zu Gesang, so dass für ihn die weltgeschichtliche Bedeutung der That im Liede, dem sie das Leben giebt, aufgeht. Den Untergang von Ilios haben die Götter gefügt und Verderben den Menschen verhängt, ἵνα ᾖσι καὶ ἐσσομένοισιν ἀοιδή (Od. ϑ, 580), Helene'n und Paris ein traurig Geschick auferlegt, „ὡς καὶ ὀπίσσω ἀνϑρώποισι πελώμεϑ' ἀοίδιμοι ἐσσομένοισιν" (Il. ζ, 358), und durch die Tugend Penelope's den Sterblichen ein liebliches, durch Klytämnestra's Frevel ein schauerliches Lied bereitet (Od. ω, 197: τεύξουσι δ' ἐπιχϑονίοισιν ἀοιδὴν ἀϑάνατοι χαρίεσσαν ἐχέφρονι Πηνελοπείῃ. Οὐχ ὡς Τυνδαρέου κουρὴ κακὰ μήσατο ἔργα κουρίδιον κτείνασα πόσιν· στυγερὴ δέ τ' ἀοιδὴ ἔσσετ' ἐπ' ἀνϑρώπους) *). Es ist freilich wahr: blos sprachlich betrachtet lassen sich jene Absichtspartikeln ὡς und ἵνα mit Nitzsch Od. Bd. III p. 122 auch so verstehn, dass durch diese der Dichter einen möglichen Erfolg der göttlichen Handlungen ihren Urhebern als Absicht unterschiebt, so dass ἵνα und ὡς stünden für ὥστε: die Götter haben Troja den Untergang bereitet und Verderben über die Menschen verhängt, so dass auch die Nachwelt noch davon zu singen haben wird. Aber vom Dichter selbst ist schwerlich in dieser Weise zwischen Absicht und Erfolg unterschieden worden. Da in seinem Gedankenkreise die Vorstellung einer anderen, etwa weltgeschichtlich bedeutenden Absicht göttlicher Providenz bei dem Untergange Troja's gar nicht lag, so nahm er den allgemein-

*) Wenn man nämlich letztere Stelle mit den beiden ersten zusammenhält, so sieht man deutlich, dass die Worte: 'durch Penelope *werden* die Götter den Menschen Gesang bereiten nicht blos ausdrücken, sie würden bewirken, dass man von nun an ihr Geschick als Stoff zu Liedern benütze, als könne das ohne besondere göttliche Dazwischenkunft nicht geschehn.' Vielmehr will der Dichter sagen: die Götter haben durch Penelope's Geschick den Menschen Stoff zu Liedern bereitet, und diesen wird man von nun an benützen. In der Vorstellung des Dichters hat sich das, was geschehn wird, mit dem, was die Götter schon gethan haben, damit es geschehe, nicht scharf und bestimmt gesondert.

sten, überall sichtbaren, ihn selbst am nächsten berührenden Erfolg jener Ereignisse auch für die Absicht der Götter.

29. Aber nicht blos im Ganzen und Grossen ist die Handlung in den beiden Epopöen auf die *βουλὴ θεῶν* gebaut, in der Ilias auf die *βουλὴ Διός*, in der Odyssee auf die *βουλὴ Ἀθήνης* (Od. *ε*, 23: *οὐ γὰρ δὴ τοῦτον μὲν ἐβούλευσας νόον αὐτή, ὡς ἤτοι κείνους Ὀδυσεὺς ἀποτίσεται ἐλθών* vgl. Od. *ω*, 479), sondern sie wird auch im Besondern und Einzelnen und zwar gleich von vorne herein (Il. *α*, 8; Od. *α*, 25) durch das Einschreiten der Götter bestimmt. Diess geschieht aber auf *doppelte* Weise *). Denn entweder steht der Gott für seine Person ausser und über der Handlung als eigentlicher Lenker und Leiter derselben, so dass sie ohne den von ihm gegebenen Anstoss nicht weiter gehn würde, oder er ist bei derselben irgendwie persönlich betheiligt, in seinen Interessen verletzt, zu Zorn oder Mitleid aufgefordert, so dass er ihr eine andere Wendung, als die sie genommen hat, um seiner selbst willen giebt oder zu geben versucht. So erkennen wir in Zeus' Absendung des verderblichen Traums (Il. *β* init.), in Iris' Abholen der Helena zur Mauer (Il. *γ*, 121), in Hektor's Entfernung durch Zeus aus dem Schlachtgetümmel so lang Agamemnon tobt (Il. *λ*, 163), in dessen Herstellung eines Gleichgewichts im Kampfe (ib. 336), in seiner Absendung des Hermes zum Geleite des Priamos (*ω*, 331), in Athene's Vorbereitung der Erkennungsscene zwischen Odysseus und Telemach, nachdem Eumaios zur Stadt gegangen (Od. *π*, 155), in allem diesen Thun der Götter erkennen wir *Hebel und Triebfedern der epischen Handlung*. Aber in diesen Fällen sämmtlich greift die Gottheit um der Menschen willen ein; sie bethätigt ihre Macht über diese, indem sie regiert und waltet.

30. Ist aber irgend eine Handlung auf einen Punkt gediehen, wo sie der Gottheit eigenes Interesse berührt, wo sie deren Mitleid, Zorn, Missgunst erregt, da geschieht's, dass sie *um ihrer selbst willen* einschreitet und der

*) Heyne Exc. I. ad Il. *α* berührt den Unterschied, ohne näher auf die Sache einzugehn. Vgl. auch Nitzsch Bd. I p. 212.

Handlung eine andere, ihren Interessen entsprechende Wendung giebt. Ein klares Bewusstsein über dieses Verhältniss hat Achilleus, der Il. π, 91 ff. zu Patroklos, den er in die Schlacht sendet, folgendermassen spricht:

μηδ' ἐπαγαλλόμενος πολέμῳ καὶ δηϊοτῆτι,
Τρῶας ἐναιρόμενος, προτὶ Ἴλιον ἡγεμονεύειν·
μήτις ἀπ' Οὐλύμποιο θεῶν αἰειγενετάων
ἐμβήῃ· μάλα τούς γε φιλεῖ ἑκάεργος Ἀπόλλων.

Als Patroklos, dieser Warnung vergessend, wirklich zu weit vordringt, da kommt denn auch Apollon, tritt ihm in den Weg (ἐμβαίνει), und führt den Wendepunkt in der Handlung der Ilias herbei (ib. 786 ff.). Diese Art des göttlichen Eingreifens wird sehr häufig vom Dichter in der stehenden Form erzählt: und nun wäre wohl dies oder jenes geschehn, wenn nicht just der oder der Gott dazwischengetreten wäre; z. B. Il. γ, 374 (Zweikampf des Paris und Menelaos): καί νύ κεν εἴρυσσέν τε καὶ ἄσπετον ἤρατο κῦδος, εἰ μὴ ἄρ' ὀξὺ νόησε Διὸς θυγάτηρ Ἀφροδίτη, ἥ οἱ ῥῆξεν ἱμάντα βοὸς ἶφι κταμένοιο· Od. δ, 363 (Menelaos in Pharos) καί νύ κεν ἤϊα πάντα κατέφθιτο καὶ μένε' ἀνδρῶν, εἰ μή τίς με θεῶν ὀλοφύρατο καί μ' ἐσάωσεν. Vgl. Il. β, 156; ε, 311; θ, 130; σ, 165; υ, 291; φ, 328; 545; Od. ε, 282; 427. [Il. ε, 389; θ, 217; ξ, 259; ο, 121; π, 698; ρ, 71; σ, 397; 454; φ, 212; χ, 202; ψ, 383; Od. ε, 437; λ, 317.] Wenn auch nicht in dieser Form dargestellt, doch ganz von demselben Charakter ist das Eingreifen Athene's in den Streit der Fürsten Il. α, 193: ἕως ὁ ταῦθ' ὥρμαινε κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν, ἕλκετο δ' ἐκ κολεοῖο μέγα ξίφος, ἦλθε δ' Ἀθήνη οὐρανόθεν· πρὸ γὰρ ἧκε θεὰ λευκώλενος Ἥρη, ἄμφω ὁμῶς θυμῷ φιλέουσά τε κηδομένη τε [vgl. θ, 358]; ferner Athene's zur Rettung des Menelaos bei Pandaros' Pfeilschuss (Il. δ, 127: οὐδὲ σέθεν, Μενέλαε θεοὶ μάκαρες λελάθοντο —, eine nicht seltene Weise des Ausdrucks), Apollon's, als die Troer weichen (ib. 507: νεμέσησε δ' Ἀπόλλων —), Athene's und Here's, wie sie die Achäer von den Troern hart bedrängt sehn Il. ε, 711. — Zeus will eingreifen, als seinem Sohne Sarpedon durch Patroklos das Verhängniss droht (Il. π, 431: τοὺς δὲ ἰδὼν ἐλέησε Κρόνου παῖς ἀγκυλομήτεω) und wieder, als Achilleus den Troerhelden um die Stadt jagt (Il. χ, 167),

wird aber dort von Here, hier von Athene zurückgehalten. Vgl. Poseidon's Klage über das Glück der Phäaken Od. ν, 125 [und ähnliches Il. π, 102; χ, 15; φ, 326]. Zuweilen ist auch das Eingreifen der Götter etwas recht eigentlich für den Moment, für den Augenblick berechnetes und hat, ohne die Handlung im Ganzen zu bestimmen, in der plötzlichsten Abwehr einer Gefahr seinen Zweck. So ist Hektor im Zweikampf mit Ajas durch dessen Steinwurf zu Boden gestreckt worden; aber, heisst es, τὸν αἶψ' ὤρθωσεν Ἀπόλλων Il. η, 272. Bei gefährlichen Schüssen, die dem Sarpedon drohn, ist gesagt Il. ε, 662: πατὴρ δ' ἔτι λοιγὸν ἄμυνεν, und μ, 402: ἀλλὰ Ζεὺς Κῆρας ἄμυνεν παιδὸς ἑοῦ. Die Art, wie eine solche augenblickliche Hülfe geleistet wird, ist ausführlich beschrieben Il. ο, 461: ἀλλ' οὐ λῆθε (Τεῦκρος) Διὸς πυκινὸν νόον, ὅς ῥ' ἐφύλασσεν Ἕκτορ', ἀτὰρ Τεῦκρον Τελαμώνιον εὖχος ἀπηύρα, ὅς οἱ ἐϋστρεφέα νευρὴν ἐν ἀμύμονι τόξῳ ῥῆξ' ἐπὶ τῷ ἐρύοντι. Vgl. auch Il. ε, 23. Damit wir des Details nicht zu viel häufen, begnügen wir uns noch zu verweisen auf Il. κ, 507; λ, 751; ϑ, 350; Od. ε, 333, endlich Il. η, 17; ξ, 135; Od. ω, 472, und zu bemerken, dass wegen der Häufigkeit des Dazwischentretens der Götter die Menschen geneigt sind, dasselbe bei jeder plötzlichen Wendung der Dinge vorauszusetzen. Von Hektor ermuthigt treten Il. ζ, 106 die Troer den Achäern aufs neue herzhaft entgegen; da weichen diese, und, heisst es weiter, φὰν δέ τιν' ἀθανάτων ἐξ οὐρανοῦ ἀστερόεντος Τρωσὶν ἀλεξήσοντα κατελθέμεν ὡς ἐλέλιχθεν (Τρῶες).

31. Um so bedeutsamer ist es, dass Odysseus in der Odyssee, in welcher sich planmässig ein solches Eingreifen der Götter zur Rettung eines Gefährdeten viel seltener findet, in den Augenblicken der höchsten Noth so ganz auf eigene Kraft gestellt ist. Aber nur auf diese Weise kann des Helden göttliche Klugheit und Besonnenheit, sein unerschöpflicher Verstand, in welchem der Dichter das **andere** Herrlichste menschlicher ἀρετή zu preisen unternommen hat, ins rechte Licht treten *). Allein ist er in der Höhle des Cyclo-

---

*) Ein Bewusstsein darüber, dass die Götter einen Menschen der

pen, allein zwischen Scylla und Charybdis; denn Circe kann ihn mit den Gefahren, die ihm drohen, nur bekannt machen, durchzukommen muss er selbst suchen; und selbst von Kalypso's Insel soll er heimkehren *οὔτε θεῶν πομπῇ, οὔτε θνητῶν ἀνθρώπων* Od. ε, 32 cf. 140. Indem Aiolos ihm die Winde zur Verfügung giebt, bekommt er sogar die Bedingungen seines Schicksals in seine Gewalt, und höher kann er als Mensch nicht gestellt werden. Denn um ihn blos glücklich nach Ithake zu bringen, brauchte Aiolos nur die dieser Absicht hinderlichen Winde selbst zu verschliessen. Aber er selbst soll Herr seines Geschickes sein; er hat, was ihm Heil oder Verderben bringen kann, vollkommen in seiner Hand. Da vermag er den Talisman seines Schicksals nicht zu bewahren; er entschläft (Od. κ, 31: *ἔνθ' ἐμὲ μὲν γλυκὺς ὕπνος ἐπήλυθε κεκμηῶτα*), und indessen macht seine Umgebung mit dem Geheimniss seines Glückes, das er in sterblicher Schwachheit nicht zu wahren vermocht hat, was ihr gut dünkt. Dass Odysseus, wie Nitzsch meint Bd. III p. 5, mit diesem Schlafe für jenes vermessene Wort an Poseidon gestraft worden sei, hätte der Dichter sagen müssen, wenn er so verstanden sein wollte. Nun aber sagt er gerade das Gegentheil, indem er erstlich jenen verhängnissvollen Schlaf aufs ausdrücklichste v. 31. 32 mit der natürlichen Ermüdung motivirt, die ihn nach neuntägiger ununterbrochener Führung des Steuers nothwendig überwältigen musste, sodann v. 27 den Odysseus aussprechen lässt: *αὐτῶν γὰρ ἀπωλόμεθ' ἀφραδίῃσιν.* Allerdings sagt Aiolos v. 72: *ἔρρ' ἐκ νήσου θᾶσσον, ἐλέγχιστε ζωόντων· οὐ γάρ μοι θέμις ἐστὶ κομιζέμεν οὐδ' ἀποπέμπειν ἄνδρα τόν, ὅς κε θεοῖσιν ἀπέχθηται μακάρεσσιν·* aber Aiolos schliesst auf den Hass der Götter gegen Odysseus lediglich aus dessen Unglück und würde die angeführten Worte unter allen Umständen sagen können. Die Spitze der

---

Mühsal, auch wenn sie könnten, um seiner selbst willen nicht überheben, verräth sich in dem, was Athene Od. ν, 422 zu Odysseus von ihrer Absicht bei Telemachs Reise sagt. Vgl. Od. χ, 236: *ἦ ῥα, καὶ οὔπω πάγχυ δίδου ἑτεραλκέα νίκην, ἀλλ' ἔτ' ἄρα σθένεός τε καὶ ἀλκῆς πειρήτιζεν ἠμὲν Ὀδυσσῆος ἠδ' υἱοῦ κυδαλίμοιο.*

Erzählung liegt in der Unfähigkeit auch des besonnensten und umsichtigsten aller Sterblichen, selbst bei der günstigsten Sachlage Meister seines Schicksals zu sein, sodann in der Standhaftigkeit, mit welcher er dieses herbste aller Geschicke erträgt, dem Vaterlande so nahe wieder in so weite Ferne von ihm weggerissen zu werden. Der einzige Fall, in welchem Odysseus gerade in der Stunde der Gefahr eine unmittelbare Hülfe der Gottheit erfährt, ist der, dass ihm Hermes das gegen Circe's Zauberkünste schützende Kraut reicht, weil ohne solches ein Bestehn dieses Abenteuers unmöglich gewesen wäre, dasselbe somit in der Erzählung keinen Platz hätte finden können *). Aber Athene bleibt wenigstens der sichtlichen Erscheinung nach fern (Od. ζ, 329), so dass er Od. ν, 314 ff. sagen kann:

τοῦτο δ' ἐγὼν εὖ οἶδ', ὅτι μοι πάρος ἠπίη ἦσθα,
εἵως ἐν Τροίῃ πολεμίζομεν υἷες Ἀχαιῶν·
αὐτὰρ ἐπεὶ Πριάμοιο πόλιν διεπέρσαμεν αἰπήν,
βῆμεν δ' ἐν νήεσσι, θεὸς δ' ἐκέδασσεν Ἀχαιούς,
οὐ σέ γ' ἔπειτα ἴδον, κούρη Διός, οὐδ' ἐνόησα
νηὸς ἐμῆς ἐπιβᾶσαν, ὅπως τί μοι ἄλγος ἀλάλκοις.

32. Wir haben bis jetzt die Bethätigung göttlicher Macht im Geschicke der Völker betrachtet, wie sie theils von den Menschen geglaubt, theils vom Dichter im Epos dargestellt wird. Indem wir in Absicht auf das letztere ein gedoppeltes Eingreifen der Götter unterscheiden mussten, wurden wir am Ende in die Sphäre, wenn man den Ausdruck nicht unhomerisch versteht, der *providentia specialissima* herabgeführt und fanden den Gott in jedem Augenblick zu Schutz und Fürsorge bereit, und nur denjenigen Helden im Momente der höchsten Gefahr allein gelassen und lediglich auf eigene Kraft gestellt, dessen Trefflichkeit durch das Alleinstehn zu verherrlichen eben des Dichters Aufgabe war. Aber der Glaube des homerischen Menschen beschränkt die Wirkung und Wirksamkeit der Gottheit im Menschlichen nicht blos auf einzelne Fälle von Noth und Gefahr, vielmehr beruht wie

*) [Doch erhält Odysseus eine ähnliche Hülfe durch Leukothea Od. ε, 334 ff.].

das ganze Geschick der Völker und Reiche so auch das gesammte Dasein des Individuums in leiblicher und geistiger Hinsicht, in Leben und Tod auf den Göttern. Von nichts ist die Menschheit, welcher der Dichter selbst angehört, weiter und vollständiger entfernt, als sich vom Göttlichen isolirt und gesondert zu denken, oder die göttliche Weltregierung als ein todtes Walten von Normen und Gesetzen zu betrachten, die den Dingen ein für allemal eingepflanzt seien. Was dem Menschen vom Gotte zu Theil wird, ist zwar durch das besondere Amt und Wesen desselben bedingt; aber er erhält es durchaus von dem Gotte als einem lebendigen, mit Bewusstsein handelnden Individuum, so dass das Verhältniss der menschlichen zu den göttlichen Persönlichkeiten als ein lebendiger Verkehr zu begreifen und alle Vorstellung einer blossen in den Göttern nur individualisirten Naturnothwendigkeit fern zu halten ist. Diese Seite homerischer Weltanschauung ist eine von denjenigen, welche den meisten religiösen Gehalt haben. Dass aber das Durchdrungen- und Bedingtsein des menschlichen Lebens vom Göttlichen zu deutlicher Anschauung komme, sind wir genöthigt, in ein mannigfaltiges, buntes Detail einzugehn, durch welches wir uns dadurch ohne Verwirrung durchzuarbeiten hoffen, dass wir das Individuum durch das Göttliche bedingt und bestimmt betrachten erstlich in so fern es sich lediglich auf sich selbst bezieht, zweitens, sofern es in Verhältnisse nach aussen tritt.

33. I. Der Gottheit verdankt das Individuum die Grundlage seines ganzen irdischen Daseins in leiblicher wie in geistiger Hinsicht. Glaukos' Sohn ist Bellerophon; *τῷ δὲ θεοὶ κάλλος τε καὶ ἠνορέην ἐρατεινὴν ὤπασαν* Il. ζ, 156; Hektor sagt vor dem Zweikampf zu Ajas Il. η, 288: *Αἶαν, ἐπεί τοι δῶκε θεὸς μέγεθός τε βίην τε καὶ πινυτήν*, und Paris' Lockenhaar und Anmuth sind Gaben Aphrodite's Il. γ, 54, und sind um so weniger gering zu achten, als sie kein Mensch sich selbst zu geben vermag, ib. 65. 66. Den Telemach haben die Götter auferzogen, dass er emporwuchs wie ein Reis (*ἔρνεϊ ἶσος*) Od. ξ, 175, und er ist zum Manne, der er ist, gereift *Ἀπόλλωνός γε ἕκητι* Od. τ, 86 *). Sie sind es

*) Hes. Theog. 346: *τίκτε δὲ (Τηθύς) θυγατέρων ἱερὸν μένος, αἳ*

aber auch, die, was sie gegeben haben, wieder nehmen: *ἀγλαΐην γὰρ ἔμοιγε*, sagt Penelope, *θεοί, τοὶ Ὄλυμπον ἔχουσιν, ὤλεσαν* Od. σ, 180; und ib. 251: *Εὐρύμαχ᾽, ἤτοι ἐμὴν ἀρετὴν εἶδός τε δέμας τε ὤλεσαν ἀθάνατοι.* Wie bei Ajas, werden auch bei Pandareos' Töchtern leibliche und geistige Vorzüge als Gaben der Götter nebeneinander genannt Od. υ, 68—72: *αἱ δ᾽ ἐλίποντο*, sagt der Dichter, *ὀρφαναὶ ἐν μεγάροισι, κόμισσε δὲ δῖ᾽ Ἀφροδίτη τυρῷ καὶ μέλιτι γλυκερῷ καὶ ἡδέϊ οἴνῳ· Ἥρη δ᾽ αὐτῇσιν περὶ πασέων δῶκε γυναικῶν εἶδος καὶ πινυτήν, μῆκος δ᾽ ἔπορ᾽ Ἄρτεμις ἁγνή, ἔργα δ᾽ Ἀθηναίη δέδαε κλυτὰ ἐργάζεσθαι.* Was nun Eigenschaften der Seele insbesondere betrifft, so beweisen die beiden Gedichte selbst, dass Kriegsmuth und verständige Klugheit, bald vereint, bald mehr einzeln hervortretend, die Elemente der psychischen Trefflichkeit des Mannes sind*). Jener ist von Stärke des Leibes bedingt, und gerade diese wird bei dem allergewaltigsten Helden am ausdrücklichsten als Gabe der Götter bezeichnet. Agamemnon sagt Il. α, 178: *εἰ μάλα καρτερός ἐσσι, θεός που σοὶ τόγ᾽ ἔδωκε*, so dass sich Achilleus seiner selbst nicht überheben dürfe, wie denn gleich v. 290 Agamemnon weiter spricht: *εἰ δέ μιν αἰχμητὴν ἔθεσαν θεοὶ αἰὲν ἐόντες, τοὔνεκά οἱ προθέουσιν ὀνείδεα μυθήσασθαι;* Hatte doch der alte Peleus selbst dem Sohne beim Abschied gesagt Il. ι, 254: *τέκνον ἐμόν, κάρτος μὲν Ἀθηναίη τε καὶ Ἥρη δώσουσ᾽.* Hiemit vergleiche man, was Odysseus in jener fingirten Erzählung seiner Schicksale von sich rühmt Od. ξ, 216: *ἦ μὲν δὴ θάρσος μοι Ἄρης τ᾽ ἔδοσαν καὶ Ἀθήνη καὶ ῥηξηνορίην*, und als Gegensatz Il. ι, 38 Diomedes' Worte zu Agamemnon: *σκήπτρῳ μέν τοι δῶκε τετιμῆσθαι περὶ πάντων· ἀλκὴν δ᾽ οὔ τοι δῶκεν, ὅ,τε κράτος ἐστὶ μέγιστον.* Der weise Mann aber hat seine *consilia* von den Göttern; so Alkinoos, *θεῶν ἄπο μήδεα εἰδώς* Od. ζ, 12. Dies spricht Od. ψ, 11 Penelope in Form eines Lehrsatzes aus: *μαῖα φίλη, μάργην* (Thö-

---

κατὰ γαῖαν ἄνδρας κουρίζουσι σὺν Ἀπόλλωνι ἄνακτι καὶ Ποταμοῖς, wo Göttling zu vergleichen.

*) [Eine von obiger etwas verschiedene Eintheilung findet man durchgeführt bei Jansen über die beiden Homer. Cardinaltugenden. Itzehoe 1854.]

rin) σε θεοὶ θέσαν οἶτε δύνανται ἄφρονα ποιῆσαι καὶ ἐπίφρονά περ μάλ' ἐόντα, καί τε χαλιφρονέοντα σαοφροσύνης ἐπέβησαν. Und zwar findet es nicht blos im Allgemeinen statt, sondern auch die Anlage, die Fertigkeit, durch welche sich der Beruf, die Thätigkeit des Menschen im Volke bestimmt, ist eine Gabe der Gottheit. Nicht Mehrung des Hauses und Ackerbau war nach jener Erzählung Od. ξ, 222 ff. dem angeblichen Kretenser genehm, sondern Seefahrt und Krieg, λυγρά, τά τ' ἄλλοισίν γε καταριγηλὰ πέλονται. Αὐτὰρ ἐμοὶ τὰ φίλ' ἔσκε, τά που θεὸς ἐν φρεσὶ θῆκεν· ἄλλος γάρ τ' ἄλλοισιν ἀνὴρ ἐπιτέρπεται ἔργοις. So schenkt Apollon μαντοσύνην Il. α, 72 cf. Od. ο, 252, Artemis Jagdkunde Il. ε, 51, Athene τεκτοσύνην Il. ε, 61 cf. ο, 411, dieselbe nebst Hephaistos die Kunst des Goldschmieds Od. ζ, 233, Zeus und Poseidon ἱπποσύνας Il. ψ, 307, letzterer Kunde der Schifffahrt Od. η, 35, Zeus den Phäaken von jeher Schnelligkeit im Lauf und gleichfalls Trefflichkeit zur See Od. θ, 245—247, Hermes (ὅς ῥά τε πάντων ἀνθρώπων ἔργοισι χάριν καὶ κῦδος ὀπάζει) Anstelligkeit δρηστοσύνην Od. ο, 319, ja sogar κλεπτοσύνην ὅρκον τε Od. τ, 396. Endlich ist auch die liebliche Kunst des Sängers eine Gabe der Gottheit Od. θ, 44; seine Lehrmeister sind Apollon, als Meister des Kitharaspieles, und die Muse ib. θ, 480; 488, wesswegen er singt als ein θεῶν ἒξ — δεδαὼς Od. ρ, 518, und eben darum, als nicht von menschlichen Lehrern, sondern in den Tiefen des Gemüthes von der Gottheit unterwiesen, αὐτοδίδακτος heisst, nach Od. χ, 347: αὐτοδίδακτος δ' εἰμί· θεὸς δέ μοι ἐν φρεσὶν οἴμας παντοίας ἐνέφυσεν.

34. II. Das Individuum ist durch das Walten der Gottheit bedingt und bestimmt, sofern es in Beziehungen und Verhältnisse nach aussen tritt. Was dem Menschen Gutes oder Böses wird, erhält er von ihrer Hand: Ζεὺς αὐτὸς νέμει ὄλβον Ὀλύμπιος ἀνθρώποισιν, ἐσθλοῖς ἠδὲ κακοῖσιν, ὅπως ἐθέλῃσιν, ἑκάστῳ (Od. ζ, 188) und θεὸς ἄλλοτε ἄλλῳ Ζεὺς ἀγαθόν τε κακόν τε διδοῖ· δύναται γὰρ ἅπαντα (Od. δ, 236), ferner θεὸς — τὸ μὲν δώσει, τὸ δ' ἐάσει, ὅ,ττι κεν ᾧ θυμῷ ἐθέλῃ· δύναται γὰρ ἅπαντα (Od. ξ, 444). Dies sind Glaubensbekenntnisse, die sich in der Allegorie von den Fässern des Guten und Bösen, welche in Zeus'

Palaste stehn, und aus denen er mittheilt nach Belieben (Il. ω, 527 ff.), verkörpert haben, und in welchen der Sinn wurzelt, mit welchem der Dichter alle einzelnen Momente eines menschlichen Lebens betrachtet.

35. So regiert denn die Gottheit zunächst im Hause und in der Familie. Sie giebt (φαίνει) dem Jüngling die Braut (Od. ο, 26), den Aeltern das Kind (Od. δ, 12; Il. ι, 493); sie segnet des Mannes, dem sie wohl will, Geburt und Heirath (Od. δ, 208), so dass dessen Sprösslinge leicht erkennbar sind; die Zahl der Kinder in einer Familie wird von ihr bestimmt (ὧδε· γὰρ ἡμετέρην γενεὴν μούνωσε Κρονίων, Od. π, 117), der Ruhm des Hauses durch sie bewahrt (Od. α, 222: οὐ μέν τοι γενεήν γε θεοὶ νώνυμνον ὀπίσσω θῆκαν, ἐπεὶ σέγε τοῖον ἐγείνατο Πηνελόπεια, d. i.: gleichwohl haben die Götter deine Familie für die Zukunft nicht namenlos gemacht, nicht ihres Ruhmes verlustig gehn lassen, da dich Penelope als einen so trefflichen geboren). Auch der Wohlstand des Hauses rührt von den Göttern her; was es Köstliches birgt, ist ihre Gabe; Od. η, 132: τοῖ' ἄρ' ἐν Ἀλκινόοιο θεῶν ἔσαν ἀγλαὰ δῶρα, ib. λ, 340: πολλὰ γὰρ ὔμμιν (den Phäaken) κτήματ' ἐνὶ μεγάροισι θεῶν ἰότητι κέονται, π, 232: καὶ τὰ μὲν — des Odysseus χρήματα — ἐν σπήεσσι θεῶν ἰότητι κέονται· ferner Il. ψ, 298: μέγα γάρ οἱ ἔδωκεν Ζεὺς ἄφενος (dem Echepolos), ib. β, 670: καί σφιν θεσπέσιον πλοῦτον κατέχευε Κρονίων (den Rhodiern). Vgl. Od. σ, 19. Auch Einzelnes schenken die Götter ihren Lieblingen, mitunter als bedeutsame Gaben, wie Pelops das Familenscepter der Atriden durch Hermes von Zeus erhalten hat Il. β, 106—108, wie Pandaros und Teukros, die Bogenschützen, ihre Waffe unmittelbar von Apollon haben (Il. β, 827 coll. ε, 104; ο, 441), und Peleus seine unsterblichen Rosse von Poseidon (Il. ψ, 277). Vgl. Il. κ, 546; λ, 353; ρ, 195; χ, 470. — Aber den Wohlstand, den die Götter geben, sind sie auch wieder zu vernichten im Stande. Odysseus, der als Bettler dem Antinoos von seinem ehmaligen Reichthum erzählt, endet Od. ρ, 424 mit: ἀλλὰ Ζεὺς ἀλάπαξε Κρονίων· ἤθελε γάρ που.

36. Ist aber der Mann aus dem Familienleben herausgetreten und hat sich auf gefährliche Seefahrt und in Kriegsgetümmel gewagt, so hat er Gutes wie Böses, Obhut und

Verderben, Förderung und Hemmniss wieder nur von der Gottheit zu gewärtigen. Von ihr wird der Mensch in allen diesen Verhältnissen recht eigentlich geführt. Odysseus sagt zu Penelope vor der Abreise Od. σ, 265: τῷ οὐκ οἶδ', εἴ κέν μ' ἀνέσει θεός, ἦ κεν ἁλώω αὐτοῦ ἐνὶ Τροίῃ· die Seinigen wünschen, als er so lange fern bleibt, Od. ρ, 243: ὡς ἔλθοι μὲν κεῖνος ἀνήρ, ἀγάγοι δέ ἑ δαίμων (vgl. φ, 196; ω, 149); unterwegs sind es die Götter, die ihn νῆσον ἐς Ὠγυγίην πέλασαν μ, 447 (cf. ω, 306). Während er dort ist, sagt Zeus im Götterrathe zu Pallas Od. ε, 23: οὐ γὰρ δὴ τοῦτον μὲν ἐβούλευσας νόον αὐτή, ὡς ἤτοι κείνους (die Freier) Ὀδυσσεὺς ἀποτίσεται ἐλθών; womit zu vergleichen Od. ν, 383 — 385. Als er zu Ithaka bei Eumaios angekommen ist, glaubt dieser ihn von einem Gotte zu sich geleitet: ἐπεί σέ μοι ἤγαγε δαίμων ξ, 386, und sogar ein höhnender Freier sagt σ, 353 οὐκ ἀθεεὶ ὅδ' ἀνὴρ Ὀδυσήϊον ἐς δόμον ἵκει, während er selbst dem wohlmeinenden Amphinomos wünscht σ, 146: ἀλλά σε δαίμων οἴκαδ' ὑπεξαγάγοι, μηδ' ἀντιάσειας ἐκείνῳ. Und als er sich endlich wieder im Vollbesitz seines Hauses und der Seinigen sieht, erkennt Penelope und der alte Diener Dolios in seiner Rückkehr ein unmittelbares Werk der Götter (Od. ω, 401: θεοὶ δέ σ' ἀνήγαγον αὐτοί· ψ, 258: ἐπεὶ ἄρ σε θεοὶ ποίησαν ἱκέσθαι οἶκον ἐϋκτίμενον καὶ σὴν ἐς πατρίδα γαῖαν). So hofft auch Achilleus gute Fahrt (εὐπλοίην) von Poseidon (Il. ι, 362 vgl. 393, ζ, 171), und der heimgekehrte Telemach sagt Od. ρ, 148: ἔδοσαν δέ μοι οὖρον ἀθάνατοι, günstigen Wind, der besonders oft eine Gabe der Götter genannt wird, z. B. Il. η, 4; Od. ε, 167, 268; λ, 7; μ, 149; ο, 292. Διὸς οὖρος: Od. μ, 169; ο, 297; 475. Hiezu: κοίμησε δὲ κύματα δαίμων Od. μ, 169; ἐστόρεσεν δὲ θεὸς μεγακήτεα πόντον γ, 158. Dagegen heisst es Od. α, 195: ἀλλά νυ τόνγε (Od.) θεοὶ βλάπτουσι κελεύθου· ξ, 61: ἦ γὰρ τοῦγε θεοὶ κατὰ νόστον ἔδησαν· γ, 288: τότε δὴ στυγερὴν ὁδὸν εὐρύοπα Ζεὺς ἐφράσσατο, λιγέων δ' ἀνέμων ἐπ' ἀϋτμένα χεῦεν. Vgl. auch Od. ε, 421.

37. Dass aber die Götter in Kampf und Schlacht den Einzelnen schirmen, davon hatten wir schon oben, wo von ihrem unmittelbaren Eingreifen die Rede war, viele Beispiele; ohne dass eines solchen Einschreitens gedacht wird, schützt Il. ν, 554 Poseidon den Antilochos, ibid. 781 Zeus den Del-

phobos und Helenos, *ο*, 521 Apollon den Polydamas, *υ*, 194 Zeus und die andern Götter den Aeneas. Der Krieger tödtet nur, wen ihm ein Gott in seine Hand giebt; Il. *ζ*, 227: *πολλοὶ μὲν γὰρ ἐμοὶ Τρῶες κλειτοί τ' ἐπίκουροι κτείνειν, ὅν κε θεός γε πόρῃ καὶ ποσσὶ κιχείω*, vgl. Il. *φ*, 103: *νῦν δ' οὐκ ἔσθ', ὅστις θάνατον φύγῃ, ὅν κε θεός γε Ἰλίου προπάροιθεν ἐμῇς ἐν χερσὶ βάλῃσιν* und ib. 47; er siegt nur mit dem Beistand oder unter der Zulassung eines Gottes; denn, heisst es Il. *η*, 101, *ὕπερθεν νίκης πείρατ' ἔχονται ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι*, und *ψ*, 724: *ἤ μ' ἀνάειρ', ἢ ἐγὼ σέ· τὰ δ' αὖ Διὶ πάντα μελήσει*. Vgl. Il. *γ*, 439: *νῦν μὲν γὰρ Μενέλαος ἐνίκησεν σὺν Ἀθήνῃ· δ*, 390 (cf. *ν*, 676): *πάντα δ' ἐνίκα ῥηϊδίως* (vgl. §. 8)· *τοίη οἱ ἐπίρροθος ἦεν Ἀθήνη· δ*, 408: *ἡμεῖς — Θήβης ἕδος εἵλομεν — πειθόμενοι τεράεσσι θεῶν καὶ Ζηνὸς ἀρωγῇ·* Od. *φ*, 280: *ἠῶθεν δὲ θεὸς δώσει κράτος, ᾧ κ' ἐθέλῃσιν·* Il. *χ*, 130: *ὅττι τάχιστα εἴδομεν, ὁπποτέρῳ κεν Ὀλύμπιος εὖχος ὀρέξῃ· ε*, 185: *οὐχ' ὅγ' ἄνευθε θεοῦ τάδε μαίνεται· π*, 800: *τότε δὲ Ζεὺς Ἕκτορι δῶκεν ᾗ κεφαλῇ φορέειν* (den Helm Achill's). Vgl. ferner Il. *μ*, 436; *ν*, 743; *χ*, 285; *ψ*, 660; *λ*, 192; 753; 288; und im Gegensatz Il. *θ*, 140 ff. Gleichwie Sieg im Kampf, giebt die Gottheit auch Macht zur Rache. Od. *γ*, 205 sagt Telemach: *αἲ γὰρ ἐμοὶ τοσσήνδε θεοὶ δύναμιν περιθεῖεν, τίσασθαι μνηστῆρας ὑπερβασίης ἀλεγεινῆς —, ἀλλ' οὔ μοι τοιοῦτον ἐπέκλωσαν θεοὶ ὄλβον*, und Od. *ι*, 316 Odysseus: *αὐτὰρ ἐγὼ λιπόμην κακὰ βυσσοδομεύων, εἴ πως τισαίμην* (den Cyclopen), *δοίη δέ μοι εὖχος Ἀθήνη*.

38. Aber nicht blos im Getümmel des Kampfes, sondern auch sonst in allerlei Fährlichkeiten und Nöthen hält die Gottheit über den Menschen ihre schirmende Hand, über Priamos, als ihm bei seiner Ausfahrt ins achäische Lager Hermes begegnet, Il. *ω*, 374: *ἀλλ' ἔτι τις καὶ ἐμεῖο θεῶν ὑπερέσχεθε χεῖρα, ὅς μοι τοιόνδ' ἧκεν ὁδοιπόρον ἀντιβολῆσαι*, über Telemach, im Fall er den auflauernden Freiern entkommt, O. *ξ*, 184: *ἤ κεν ἁλώῃ, ἤ κε φύγοι, καί κέν οἱ ὑπέρσχοι χεῖρα Κρονίων*, und als er gerettet ist, ruft selbst der übermüthige Antinoos Od. *π*, 364: *ὢ πόποι, ὡς τόνδ' ἄνδρα θεοὶ κακότητος ἔλυσαν* (vgl. 370), wie Thoas Il. *ο*, 290 in Bezug auf den von Ajas niedergeworfenen, aber wieder erstan-

denen Hektor: *ἀλλά τις αὖτε θεῶν ἐῤῥύσατο καὶ ἐσάωσεν Ἕκτορ᾽* —. Vgl. die schöne Stelle Od. *ε*, 395, wo geredet wird von einem schwer erkrankten Familienvater: *στυγερὸς δέ οἱ ἔχραε δαίμων, ἀσπάσιον δ᾽ ἄρα τόνγε θεοὶ κακότητος ἔλυσαν.* So lösen auch die Götter einem von treulosen Schiffern schmählich Gefesselten seine Bande leicht (*δεσμὸν μὲν ἀνέγναμψαν θεοὶ αὐτοὶ ῥηϊδίως*) und verbergen ihn vor seinen Verfolgern, Od. *ξ*, 348; 357. Ein Gott führt Odysseus bei dunkler Nacht mehrere Male in den sicheren Hafen ein (*καί τις θεὸς ἡγεμόνευεν*) Od. *ι*, 142; *κ*, 141; ein Gott jagt dem Speisedürftigen Wildpret auf Od. *ι*, 154; 158 (*αἶψα δ᾽ ἔδωκε θεὸς μενοεικέα θήρην*); *κ*, 157. Schlaf giesst Hermes, dem Priamos sicheren Gang zu verschaffen, über die Thorwächter des achäischen Lagers aus, Il. *ω*, 445; wie Athene über die Freier, um Telemachs Abreise zu schirmen, Od. *β*, 395: Schlaf hat Athene zu ungewöhnlicher Stunde für Penelope bereit, damit sie von der Katastrophe ihres Geschicks, dem Bogenschiessen und Freiermord, bis Alles vorbei sei, nichts vernehme, Od. *φ*, 357; *χ*, 429. — Die Götter ferner sind es, die Gleiche zu Gleichen gesellen Od. *ρ*, 218, welche die Leier zur heiteren Genossin des Mahles machen Od. *ρ*, 271, aber auch bei diesem störende Unlust herbeiführen, ib. 446 (*τίς δαίμων τόδε πῆμα προσήγαγε, δαιτὸς ἀνίην;*). Selbst die Leiche des todten Lieblings entbehrt ihrer Fürsorge nicht; vgl. Il. *ψ*, 185; *ω*, 19 (*τοῖο δ᾽ Ἀπόλλων πᾶσαν ἀεικείην ἄπεχε χροΐ φῶτ᾽ ἐλεαίρων καὶ τεθνηότα περ*); 422, so wie sichs dagegen der Dichter gleichfalls nur durch Zeus' Zulassung geschehen denkt, dass Achilleus dieselbe misshandelt; Il. *χ*, 403: *τότε δὲ Ζεὺς δυσμενέεσσιν δῶκεν ἀεικίσσασθαι ἑῇ ἐν πατρίδι γαίῃ.*

39. Denn dass auch alles Unglück von den Göttern komme, spricht Od. *α*, 33 Zeus selbst als den Glauben der Menschen aus (*ἐξ ἡμέων γάρ φασι κάκ᾽ ἔμμεναι*). Darum darf Odysseus Il. *ξ*, 85 die Helden als Männer schildern, *οἷσιν ἄρα Ζεὺς ἐκ νεότητος ἔδωκε καὶ ἐς γῆρας τολυπεύειν ἀργαλέους πολέμους, ὄφρα φθιόμεσθα ἕκαστος*, und desswegen wird alles Unheil, welches sich innerhalb des Sagenkreises der beiden Epopöen entwickelt, auf die Schickung der Götter

zurückgeführt. Hektor sagt Il. ζ, 282 von Paris: *μέγα γάρ μιν Ὀλύμπιος ἔτρεφε πῆμα Τρωσί τε καὶ Πριάμῳ μεγαλήτορι, τοῖό τε παισίν*, und Telemach Od. ρ, 119 von Helena: *ἧς εἵνεκα πολλὰ Ἀργεῖοι Τρῶές τε θεῶν ἰότητι μόγησαν*, gleichwie diese selbst ihren Lebensgang als ein Verhängniss der Götter beklagt Il. ζ, 349. Achilleus fasst des Priamos Unglück nicht anders Il. ω, 547: *αὐτὰρ ἐπεί τοι πῆμα τόδ' ἤγαγον Οὐρανίωνες, αἰεί τοι περὶ ἄστυ μάχαι τ' ἀνδροκτασίαι τε.*

Ein solches *πῆμα* wird auch den Achäern vor ihrer Abfahrt von Troja durch Zeus bereitet (Od. γ, 152: *ἐπὶ γὰρ Ζεὺς ἤρτυε πῆμα κακοῖο*, und v. 160: *Ζεὺς δ' οὔπω μήδετο νόστον, σχέτλιος, ὅς ῥ' ἔριν ὦρσε κακὴν ἔπι δεύτερον αὖτις*); zu einem solchen hatten ihnen schon früher die Götter des Achilleus für Ajas verderbliche Waffen gemacht (Od. λ, 555: *τὰ δὲ πῆμα θεοὶ θέσαν Ἀργείοισιν*), und geschlagen in den Schlachten vor Troja werden sie mehrere Male vom Dichter *Διὸς μάστιγι δαμέντες* genannt (Il. μ, 37; ν, 812). — Odysseus' und Penelope's Leiden werden stets betrachtet als von den Göttern verhängt (Penelope Od. δ, 722: *πέρι γάρ μοι Ὀλύμπιος ἄλγε' ἔδωκεν· σ*, 256 (vgl. 273): *νῦν δ' ἄχομαι· τόσα γάρ μοι ἐπέσσευεν κακὰ δαίμων·* Odysseus ι, 15: *κήδε' ἐπεί μοι πολλὰ δόσαν θεοὶ Οὐρανίωνες·* Telemach von seinem Vater γ, 88: *κείνου δ' αὖ καὶ ὄλεθρον ἀπευθέα θῆκε Κρονίων·* vgl. Od. ζ, 174; η, 214 und ξ, 198; ib. 39; ψ, 210; 352), und als dem unglücklichen Hause in Telemach ein Hoffnungsstern aufgeht, sagt Antinoos Od. δ, 667: *ἄρξει καὶ προτέρω κακὸν ἔμμεναι· ἀλλά οἱ αὐτῷ Ζεὺς ὀλέσειε βίην, πρὶν ἡμῖν πῆμα φυτεῦσαι.*

40. Haben nun die Götter in der geschilderten Weise den Menschen durch Böses und Gutes geführt, so ist endlich wiederum nur von ihnen ein beglücktes Alter zu hoffen, nach Od. ψ, 286: *εἰ μὲν δὴ γῆράς γε θεοὶ τελέουσιν ἄρειον, ἐλπωρή τοι ἔπειτα κακῶν ὑπάλυξιν ἔσεσθαι.* Aber auch den Tod empfängt der Mensch aus ihrer Hand. Denn obwohl an einigen Stellen von dem durch die Götter unmittelbar bewirkten Tode ein von anderen Ursachen herrührender unter-

schieden wird, z. B. Od. λ, 171: τίς νύ σε Κὴρ ἐδάμασσε τανηλεγέος θανάτοιο; ἢ δολιχὴ νοῦσος; ἢ Ἄρτεμις ἰοχέαιρα οἷς ἀγανοῖς βελέεσσιν ἐποιχομένη κατέπεφνεν; worauf v. 198 ff. Odysseus' Mutter Antikleia, beides verneinend, als Veranlassung ihres Todes angiebt die Sehnsucht nach ihm, nach seiner Klugheit und Freundlichkeit *), und Od. π, 447: οὐδέ τί μιν (den Telemach) θάνατον τρομέεσθαι ἄνωγα ἔκ γε μνηστήρων· θεόθεν δ' οὐκ ἔστ' ἀλέασθαι, so geht doch aus unserer ganzen obigen Darstellung hervor, dass hiemit nur zwischen dem unmittelbar und dem mittelbar von den Göttern herrührenden Tod unterschieden werden soll, und dass es ist, als ob z. B. Odysseus seine Mutter fragte: hat dich Artemis durch einen schnellen sanften Tod hinweggenommen, oder haben dir die Götter eine langsam tödtende Krankheit gesendet? [Vgl. Od. ι, 411.] Denn wenn die unmittelbare Todesursache auch kein Gott ist, so ist doch das Herbeiführen derselben ein Werk der Götter. Von Archelochos, den der Speer des Telamoniers trifft, heisst es Il. ξ, 464: τῷ γάρ ῥα θεοὶ βούλευσαν ὄλεθρον, von Patroklos Il. π, 693, dass ihn θεοὶ θανατόνδε κάλεσσαν (vgl. τ, 9: ἐπειδὴ πρῶτα θεῶν ἰότητι δαμάσθη (Πάτροκλος). Achilles sagt Il. σ, 115; χ, 365: Κῆρα δ' ἐγὼ τότε δέξομαι, ὁππότε κεν δὴ Ζεὺς ἐθέλῃ τελέσαι ἠδ' ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι. Vgl. Od. σ, 155; γ, 242; ν, 300; υ, 67.

41.ᵇ Aber nicht nur das Geschick des Menschen, sondern auch das Gelingen seines Wollens und Bestrebens im Einzelnen hängt lediglich von den Göttern ab; die Absicht und der Gedanke des Menschen verwirklicht sich nicht, wofern die göttliche Thätigkeit in dieselben nicht eingeht. Denn, heisst es, οὐ θην Ἕκτορι πάντα νοήματα μητίετα Ζεὺς ἐκτελέει Il. κ, 104; ἀλλ' οὐ Ζεὺς ἄνδρεσσι νοήματα πάντα τελευτᾷ Il. σ, 328; ἀλλὰ πολὺ μεῖζόν τε καὶ ἀργαλεώτερον ἄλλο μνηστῆρες φράζονται, ὃ μὴ τελέσειε Κρονίων Od. δ, 699; cf. μὴ τοῦτο θεὸς τελέσειεν Od. ρ, 399; ταῦτ' αἰνῶς δείδοικα κατὰ

*) Diese richtige Erklärung des σός τε πόθος σά τε μήδεα etc. mittelst eines ἓν διὰ δυοῖν giebt Doederlein Vocab. Homeric. etyma p. 9.

φρένα, μή οἱ ἀπειλὰς ἐκτελέσωσι θεοί Il, ι, 244. Naiv ist diese Verwirklichung menschlichen Thuns durch die Gottheit in einigen Stellen der Ilias dadurch ausgedrückt, dass gesagt wird, das Geschoss treffe nur, wenn oder weil ein Gott es lenke, Il. ρ, 631 — 633: τῶν μὲν γὰρ πάντων βέλε' ἅπτεται, ὅστις ἀφείη, ἢ κακὸς ἢ ἀγαθός· Ζεὺς δ' ἔμπης πάντ' ἰθύνει. ἡμῖν δ' αὔτως πᾶσιν ἐτώσια πίπτει ἔραζε· Il. ε, 290: ὣς φάμενος προέηκε· βέλος δ' ἴθυνεν Ἀθήνη ῥῖνα παρ' ὀφθαλμόν. Il. ρ, 515: ἥσω γὰρ καὶ ἐγώ· τὰ δέ κεν Διὶ πάντα μελήσει· cf. υ, 435.— Ferner hatte Menelaos Hermione'n dem Neoptolemos schon vor Troja verlobt; τοῖσιν δὲ θεοὶ γάμον ἐξετέλειον Od. δ, 7. Neun Jahre lang haben die Helden Troja belagert und mit allerlei Listen bedrängt, μόγις δ' ἐτέλεσσε Κρονίων Od. γ, 119.

Der wohlgesinnte Hausherr lohnt mit eigenem Heerd und Besitz die Treue des Knechtes, ὅς οἱ πολλὰ κάμῃσι, θεὸς δ' ἐπὶ ἔργον ἀέξῃ Od. ξ, 65; cf. ο, 371: ἀλλά μοι αὐτῷ ἔργον ἀέξουσιν μάκαρες θεοί, ᾧ ἐπιμίμνω. Als Telemach bei Menelaos sich zur Rückkehr anschickt, sagt dieser Od. ο, 111: Τηλέμαχ', ἤτοι νόστον, ὅπως φρεσὶ σῇσι μενοινᾷς, ὥς τοι Ζεὺς τελέσειεν, ἐρίγδουπος πόσις Ἥρης· vgl. Od. ζ, 180; ο, 180. Und so wünscht denn auch Odysseus, dass die Götter ihm die Gaben der Phäaken segnen mögen, Od. ν, 40: ἤδη γὰρ τετέλεσται — πομπὴ καὶ φίλα δῶρα, τά μοι θεοὶ Οὐρανίωνες ὄλβια ποιήσειαν.

42. Es hat aber die göttliche Thätigkeit mit diesem Vollbringen dessen, was der Mensch beginnt oder erstrebt, noch keineswegs ihren Gipfel erreicht. Hier ist dasjenige, was sie verwirklichend zum Ziele führt, der Wunsch, dem sie Gewährung schafft, noch immer des Menschen eigenes Werk und von diesem selbständig ausgegangen. Aber sie wirkt und waltet auch im Geiste des Menschen, und leitet nicht nur die That, sondern schafft auch den Gedanken, Willen und Entschluss. Somit giebt es kein Gebiet mehr, in welches diese Macht der Unsterblichen nicht hineinreichte, wenn auch, wie wir oben gesehn haben, diese Macht an sich selbst mit Schranken behaftet ist. Und zwar hat sie Gewalt über den ganzen geistigen Menschen nach Willen, Gemüth und Verstand. Denn die Gottheit ist es erstlich, welche ihm den Gedanken,

den Entschluss eingiebt, zu handeln. Il. α, 55: τῷ γὰρ (dem Achilleus) ἐπὶ φρεσὶ θῆκε θεὰ λευκώλενος Ἥρη, nämlich die Achäer zu einer Versammlung zu rufen; cf. θ, 218; Od. σ, 158; τ, 10; 138; Il. ι, 703: τότε δ' αὖτε μαχήσεται, ὁππότε κέν μιν θυμὸς ἐνὶ στήθεσσιν ἀνώγῃ καὶ θεὸς ὄρσῃ, welches letztere jedoch nicht epexegetisch zu nehmen ist; denn zwischen eigenem Antrieb und göttlicher Anregung wird unterschieden, wie Od. ι, 339: οὐδέ τι λεῖπε βαθείης ἔκτοθεν αὐλῆς, ἤ τι ὀϊσάμενος, ἢ καὶ θεὸς ὣς ἐκέλευσεν· oder wie in Od. δ, 712: οὐκ οἶδ', εἴ τίς μιν θεὸς ὤρορεν, ἦε καὶ αὐτοῦ θυμὸς ἐφωρμήθη ἴμεν ἐς Πύλον· oder wie in Il. ο, 604: Ζεὺς — ἔγειρεν Ἕκτορα Πριαμίδην, μάλα περ μεμαῶτα καὶ αὐτόν. Ferner heisst es Od. ω, 164: ἀλλ' ὅτε δή μιν ἔγειρε Διὸς νόος αἰγιόχοιο nämlich den Odysseus zum Freiermord; von den Phäaken erhält derselbe die Geschenke διὰ μεγάθυμον Ἀθήνην Od. ν, 121, oder wie Athene v. 305 sagt, ἐμῇ βουλῇ τε νόῳ τε, und würden ihn diese wider seinen Willen zurückhalten in ihrem Lande, so könnte dies auch nur durch Zeus' Zulassung geschehn, nach Od. η, 315: ἀέκοντα δέ σ' οὔτις ἐρύξει Φαιήκων· μὴ τοῦτο φίλον Διῒ πατρὶ γένοιτο.

43. Die Gottheit bestimmt zweitens auch die Verfassung des Gemüths. Muth und Zuversicht des Menschen in und ausser der Schlacht rührt von ihr her. Μένος πολυθαρσὲς giebt Thetis sogar dem Achilleus Il. τ, 37 vgl. Il. φ, 299 und Od. ν, 387; ferner Apollon dem Aeneas Il. ε, 513: ἐν στήθεσσι μένος βάλε ποιμένι λαῶν· vgl. Il. κ, 366; 482; θ, 335; τ, 159. Man sehe ferner Il. β, 451 (λ, 11); ἐν δὲ σθένος ὦρσεν (Ἀθήνη) ἑκάστῳ καρδίῃ, ἄλληκτον πολεμίζειν ἠδὲ μάχεσθαι· ε, 256, wo Diomedes ausruft: τρεῖν μ' οὐκ ἐᾷ Παλλὰς Ἀθήνη, und Od. ι, 381: αὐτὰρ θάρσος ἐνέπνευσεν μέγα δαίμων. Höchst anschaulich ist Il. ν, 59—82 die Schilderung, wie Poseidon durch eine Berührung mit seinem Stabe die beiden Aianten mit Muth und Kampflust erfüllt und wie die Helden die Wirkung des Gottes in sich spüren. Die Berührung mit dem Stabe jedoch ist durchaus nicht wesentlich; vgl. Nitzsch Bd. III p. 63. Dagegen lesen wir Il. λ, 544: Ζεὺς δὲ πατὴρ Αἴανθ' ὑψίζυγος ἐν φόβον ὦρσεν· ρ, 118: θεσπέσιον γάρ σφιν φόβον ἔμβαλε Φοῖβος Ἀπόλλων. Dieses φόβον ἐμβάλλειν geht Il. ν, 435 bis zu völliger, selbst die

Sehkraft raubender Betäubung und Lähmung: *τὸν τόθ' ὑπ' Ἰδομενῆϊ Ποσειδάων ἐδάμασσεν, θέλξας ὄσσε φαεινά, πέδησε δὲ φαίδιμα γυῖα,* so dass der Unglückliche wie eine Säule oder ein hochbelaubter Baum steht. — Männlichen, auf dem Bewusstsein selbständiger Kraft beruhenden Muth giebt Athene dem Telemach; Od. *α,* 89: *αὐτὰρ ἐγὼν Ἰθάκην ἐσελεύσομαι, ὄφρα οἱ υἱὸν μᾶλλον ἐποτρύνω, καί οἱ μένος ἐν φρεσὶ θείω,* vgl. 320: *τῷ δ' ἐνὶ θυμῷ θῆκε μένος καὶ θάρσος·* dieselbe giebt ihm Muth den Nestor anzureden Od. *γ,* 76: *αὐτὴ γὰρ ἐνὶ φρεσὶ θάρσος Ἀθήνη θῆχ'·* vgl Od. *ζ,* 139: *οἴη δ' Ἀλκινόου θυγάτηρ μένε* (als der nackte Odysseus aus seinem Gesträuche hervortritt); *τῇ γὰρ Ἀθήνη θάρσος ἐνὶ φρεσὶ θῆκε καὶ ἐκ δέος εἵλετο γυίων.*

44. Endlich waltet die Gottheit auch im menschlichen Verstand und in dessen Aeusserung, der Rede. Als Telemach in anmuthiger Schüchternheit, indem er vor Nestor treten soll, um verständige Rede verlegen ist, tröstet ihn Athene Od. *γ,* 26: *Τηλέμαχ', ἄλλα μὲν αὐτὸς ἐνὶ φρεσὶ σῇσι νοήσεις, ἄλλα δὲ καὶ δαίμων ὑποθήσεται,* in welchen Worten sich die einer oben §. 42 berührten verwandte merkwürdige Vorstellung ausspricht, dass der menschliche Geist von der göttlichen Wirkung nicht durchdrungen wird, sondern neben dieser selbständig bleibt. Vgl. weiter Od. *α,* 384: *Τηλέμαχ', ἦ μάλα δή σε διδάσκουσιν θεοὶ αὐτοὶ ὑψαγόρην τ' ἔμεναι καὶ θαρσαλέως ἀγορεύειν.* Der Mensch erinnert sich des Gehörten durch göttliche Mahnung; Circe sagt Od. *μ,* 38: *ὡς τοι ἐγὼν ἐρέω, μνήσει δέ σε καὶ θεὸς αὐτός·* vgl. Od. *τ,* 485 (*ψ,* 260): *ἀλλ' ἐπεὶ ἐφράσθης καί τοι θεὸς ἔμβαλε θυμῷ.* Dagegen Od. *τ,* 478: *ἡ δ'* (Penelope) *οὔτ' ἀθρῆσαι δύνατ' ἀντίη, οὔτε νοῆσαι· τῇ γὰρ Ἀθηναίη νόον ἔτραπεν.*

45. Es nimmt aber die Herrschaft der Götter über den menschlichen Geist, der sich ihres Einflusses nicht zu erwehren vermag, auch den verderblichen Charakter der Bethörung an. Dies drückt der Dichter entweder negativ durch ein Nehmen, Vernichten, Beschädigen des Verstandes aus; Il. *ζ,* 234: *ἔνθ' αὖτε Γλαύκῳ Κρονίδης φρένας ἐξέλετο Ζεύς, ὃς πρὸς Τυδείδην Διομήδεα τεύχε' ἄμειβεν·* wie Il. *ι,* 377; *σ,* 311; — Il. *μ,* 234: *ἐξ ἄρα δή τοι ἔπειτα θεοὶ φρένας ὤλεσαν.* Od. *ξ,* 178 (Il. *ο,* 724): *τοῦ δέ τις ἀθανάτων*

βλάψε φρένας ἔνδον ἐΐσας, wo der Beisatz merkwürdig ist: *ἠέ τις ἀνθρώπων*· endlich Od. ξ, 488: *παρά μ' ἤπαφε δαίμων οἰοχίτων' ἴμεναι*· oder affirmativ durch eine Eingebung des thörichten Sinnes; vgl. Od. δ, 261, wo Helena sagt: *ἄτην δὲ μετέστενον, ἣν Ἀφροδίτη δῶχ'*· Od. ο, 234: Melampus lag in Fesseln *εἵνεκα Νηλῆος κούρης, ἄτης τε βαρείης, τήν οἱ ἐπὶ φρεσὶ θῆκε θεὰ δασπλῆτις Ἐρινύς*· Od. λ, 61: *ἆσέ με δαίμονος αἶσα κακὴ καὶ ἀθέσφατος οἶνος*. Beide Ausdrucksweisen sind vereinigt in Il. ρ, 469: *Αὐτόμεδον, τίς τοί νυ θεῶν νηκερδέα βουλὴν ἐν στήθεσσιν ἔθηκε καὶ ἐξέλετο φρένας ἐσθλάς;* und ganz geradezu heisst es Od. φ, 102: *ἦ μάλα με Ζεὺς ἄφρονα θῆκε Κρονίων*· ψ, 11: *μαῖα φίλη, μάργην σε θεοὶ θέσαν*. Damit ist jedoch nicht zu verwechseln, was Telemach sagt Od. π, 194: *ἀλλά με δαίμων θέλγει*, macht mir Gaukelwerk vor, bezaubert mich, womit zu vergleichen Od. υ, 345 ff.

46. Diesen Stellen zufolge geht die Bethörung möglicher Weise von allen Göttern aus, und es ist somit der Geist der Berückung und Verführung in das Göttliche selber gelegt. Zwar wird die verderbliche Kraft der Bethörung personificirt in der *Ἄτη* (Hauptstelle Il. τ, 86 ff.), der Tochter des Zeus, die selbst ihres Vaters nicht schont; aber diese ist, wie *Ἔρις* und andere Personifikationen, so sehr allegorisches Wesen, hat so wenig fest umschriebene Persönlichkeit, dass, was sie gethan hat, ohne weiteres wieder andern Göttern zugeschrieben wird. Il. τ, 95: *καὶ γάρ δή νύ ποτε Ζῆν' ἄσατο* (*Ἄτη*), *τόνπερ ἄριστον ἀνδρῶν ἠδὲ θεῶν φασ' ἔμμεναι· ἀλλ' ἄρα καὶ τὸν Ἥρη, θῆλυς ἐοῦσα, δολοφροσύνῃς ἀπάτησεν*. In derselben Rede sagt Agamemnon v. 134 ff.: als Hektor die Argiver bei den Schiffen würgte, *οὐ δυνάμην λελαθέσθ' Ἄτης, ἣ πρῶτον ἀάσθην. Ἀλλ' ἐπεὶ ἀασάμην, καί μευ φρένας ἐξέλετο Ζεύς κτλ.* Hieraus geht hervor, dass uns die dichterische Darstellung von ihr als einer Persönlichkeit durchaus nicht bestimmen darf, mit derselben schon bei Homer gegeben zu finden, was sich in der Fortbildung des griechischen Gottesbewusstseins erst verhältnissmässig spät entwickelt hat, nämlich die feste Unterscheidung eines böse wirkenden Dämonischen neben dem Göttlichen; vgl. Nachhom. Theol. II, 11 p. 114 ff.

47. Von dieser Vorstellung finden sich beim Dichter erst die Keime vor, einmal insofern, als mit dem Worte *δαίμων* ziemlich oft die böse und schädlich wirkende Gottheit bezeichnet wird, zweitens in dem niemals in gutem Sinne wie *θεῖος* oder *δῖος* gebrauchten Adjektivum *δαιμόνιος*. Ueber *δαίμων* hat Nitzsch Bd. I p. 89, II p. 64, besonders überzeugend III p. 391 bemerkt, dass es bei Homer eigentlich nur das göttliche Wirken überhaupt, das Wirken der höheren Macht bezeichne, die dem Menschen dunkel und unbegriffen sich kund gebe; vgl. Nachhom. Th. II, 11 p. 116. Wir erörtern den homerischen Sprachgebrauch näher dahin: *Δαίμων* steht indifferent für *θεός* fünfmal in der Ilias (*α*, 222; *γ*, 420; *ζ*, 115; *τ*, 188; *ψ*, 595), einmal in der Odyssee (*ο*, 261); ja beide Wörter sind in denselben Gedanken vertauschbar; Odysseus fragt Od. *φ*, 195: *ποῖοί κ' εἶτ' Ὀδυσῆϊ ἀμυνέμεν, εἴ ποθεν ἔλθοι ὧδε μάλ' ἐξαπίνης, καί τις θεὸς αὐτὸν ἐνείκοι;* Philoitios antwortet v. 201: *ὡς ἔλθοι μὲν κεῖνος ἀνήρ, ἀγάγοι δέ ἑ δαίμων.* Vergl. Od. *ζ*, 172—174, wo *δαίμων* und *θεοί* Synonyma sind; vgl. Nachhom. Th. II, 22, 1. Vergleicht man aber mit diesen Stellen Il. *ρ*, 98. 99: *ὁππότ' ἀνὴρ ἐθέλῃ πρὸς δαίμονα φωτὶ μάχεσθαι, ὅν κε θεὸς τιμᾷ*, ferner Od. *ε*, 396. 397: *στυγερὸς δέ οἱ ἔχραε δαίμων* (dem schwer erkrankten Hausvater), *ἀσπάσιον δ' ἄρα τόνγε θεοὶ κακότητος ἔλυσαν*, endlich Od. *γ*, 27: *ἄλλα δὲ καὶ δαίμων ὑποθήσεται· οὐ γὰρ ὀΐω οὔ σε θεῶν ἀέκητι γενέσθαι τε τραφέμεν τε*, so sieht man deutlich, dass sich *δαίμων* zu *θεὸς* wie numen zu persona divina verhält*), ingleichen dass es, als um Schlimmes zu bedeuten eines *στυγερὸς* benöthigt, ursprünglich nicht in malam partem genommen wurde; vergl. dafür, dass eben so wenig das Gegentheil statt fand, das *ὀλβιοδαίμων* Il. *γ*, 182. In diesem Sinne für *numen divinum, voluntas divina*, ohne Beimischung des Nebenbegriffes von gütig und böse, finden wir das Wort in der Ilias sechsmal, in der Odyssee gegen eilfmal. Mit dem Nebenbegriffe des gütigen, gnädigen steht es in der Ilias zweimal (Il. *λ*, 792; *ο*, 403) in der nämlichen Redensart: *τίς δ' οἶδ', εἴ κέν οἱ*

*) In Il. *ω*, 258: *Ἕκτορα, ὃς θεὸς ἔσκε μετ' ἀνδράσιν* könnte nicht *δαίμων* stehn.

σὺν δαίμονι (mit Hülfe der Gottheit) *) θυμὸν ὀρίνω παρειπών; in der Odyssee dagegen in keiner entscheidenden Stelle. Aber mit dem entgegengesetzten Nebenbegriffe lesen wir es in der Ilias zehnmal in der Formel ἐπέσσυτο δαίμονι ἶσος, wo man zu übersetzen versucht ist: einem Teufel gleich, zweimal sonst (ι, 600; ο, 468), einmal sogar geradezu für den Begriff Tod oder Verderben (πάρος τοι δαίμονα δώσω, θ, 166); in der Odyssee vollends zwanzigmal, theils mit den Beiwörtern στυγερός, κακός, χαλεπός (δαίμονος αἶσα κακή λ, 61), theils ohne dieselben. Die schon hieraus einigermassen erkennbare Tendenz des Wortes, den schlimmen Nebenbegriff als einen ihm wesentlichen zu fixiren, offenbart sich, wie schon Nitzsch bemerkt hat, besonders im Adjektivum δαιμόνιος, das einer Vertauschung mit θεῖος schon nicht mehr fähig ist. Der δαιμόνιος, der von einem δαίμων Ergriffene, ist in Folge dessen entweder bethört oder wenigstens zu seltsamem ungewöhnlichen Benehmen angeregt, oder er ist unglücklich; beides aber modificirt sich in der Uebersetzung je nach dem Tone der Liebe oder des Vorwurfs, in welchem zu dem angeredeten Gott oder Menschen — δαιμόνιος steht immer im Vokativ — gesprochen wird. Hart und strenge klingt das δαιμόνιοι, μαίνεσθε, was Od. σ, 406 zu den Freiern gesagt wird („Thoren, eigentlich: Besessene, ihr raset"); vgl. Il. β, 200; ι, 40; Od. δ, 744. Für Thor oder Toller passt dann zuweilen das Consequens Arger für solche, welche von einem unheimlichen Dämon zu argem, heillosen Thun getrieben werden, z. B. Il. γ, 399; δ, 31 coll. α, 561; Od. σ, 15; τ, 71. Das „Thöricht" in milder strafendem Sinne hören wir aus Odysseus' Rede zu den vorschnell den Schiffen zutrachtenden Fürsten Il. β, 190, aus Hektor's Worten zu Paris Il. ζ, 521, ein im Tone zärtlichen Vorwurfs gesprochenes arg oder böse aus Andromache's Rede zu Hektor Il. ζ, 407, ingleichen aus der des Odysseus zu Penelope'n Od. ψ, 166 heraus. Der Begriff des Unglücks aber liegt im Worte, wenn Hektor zu Andromache'n Il. ζ, 486, Priamos zu Hekabe'n Il. ω, 194 sagt: arme, von einem Unglücksdämon

*) Vgl. Jacobs zu Achill. Tat. p. 1046

verfolgte Frau! während Ajas Il, ν, 810 in seinem *δαιμόνιε, σχεδὸν ἐλθέ* dem Hektor drohend entgegenruft: Unglücklicher, komm her! In zwei Stellen der Odyssee Od. ξ, 443: *ἔσθιε, δαιμόνιε ξείνων*, ψ, 174: *δαιμόνι᾽, οὔτ᾽ ἄρ τι μεγαλίζομαι οὔτ᾽ ἀθερίζω* ist auch die Bedeutung seltsam, wunderlich, nicht zu verkennen, welche sich in Kottos' Anrede an Zeus bei Hes. Theog. 655 bis zu wunderbar zu steigern scheint.

Aber Alles genau erwogen können wir bei Homer so wenig als im späteren Griechenthum mit dem Worte *δαίμων* eine neben die übrige Götterwelt gestellte selbständige Macht des Bösen bezeichnet finden. Weder der homerische *δαίμων* noch das nachhomerische *δαιμόνιον* thut etwas, das nicht ein übelwollender Gott ebenfalls zu thun im Stande wäre. Wir können daher nur sagen, dass *δαίμων* und insbesondere *δαιμόνιος* häufig dazu verwendet wird, diejenige Weise göttlicher Einwirkung auf den Menschen auszudrücken, welche einen nicht blos dunkeln und unerklärlichen, sondern auch unholden und feindseligen Charakter hat.

Zweiter Abschnitt.

Die Gliederung der Götterwelt. Der olympische Staat.

1. Die homerische Götterwelt ist nicht von jeher im Besitze des Weltregiments gewesen. Vor ihr walteten die Titanen*), Kronos und die Seinen (nunmehr genannt *οἱ ἔνερθε θεοὶ Κρόνον ἀμφὶς ἐόντες*, Il. ξ, 274, oder *θεοὶ οἱ ὑποταρτάριοι, οἳ Τιτῆνες καλέονται* ib. 279), welche Zeus *γαίης νέρθε καθεῖσε καὶ ἀτρυγέτοιο θαλάσσης*, ib. 204. Sie hausen nunmehr unten im Tartaros, *ὑπὸ Ταρτάρῳ*, daher *ὑποταρτάριοι*, in dem Abgrund unter der Erde, der da beginnt, wo die äussersten d. i. untersten Enden des Meeres und der Erde aufhören (*τὰ νείατα πείρατα γαίης καὶ πόντοιο*, Il. θ, 478), dessen Zugang mit eisernen Thoren verschlossen ist (*ἧχι βάθιστον ὑπὸ χθονός ἐστι βέρεθρον· ἔνθα σιδήρειαί τε πύλαι καὶ χάλκεος οὐδός*, Il. θ, 15), in welchen weder ein Strahl der Sonne noch ein erfrischender Windhauch dringt (Il. θ, 480).

2. Dass dieser von Zeus herbeigeführte, nach einem Sieg erfolgte Sturz der Titanen für den Griechen den Untergang eines Götter- und folglich Kultussystems bedeutet, obwohl Homer selbst hiefür entscheidende Anhaltspunkte nicht bietet, habe auch ich in der Nachhom. Th. II, 4 p. 99 f. auseinandergesetzt. Dass dem Mythus eine Erinnerung an

---

*) Die Erklärung dieses Namens ist noch immer sehr zweifelhaft; vgl. Schoem. Opp. II p. 117. [Pott in Kuhns Ztschr. VII, 254 Note.]

einen Wechsel des religiösen Glaubens, an eine frühere religiöse Kulturstufe als historischer Kern zu Grunde liegt, will ich eben so wenig bestreiten. Dass aber die von Homer ausser Kronos und Japetos nur im Allgemeinen, von Hesiod einzeln benannten Titanen die vor den Olympiern in Griechenland wirklich verehrten Götter waren, das glaubt und behauptet wohl kein von dem Zwang eines Systems unbeirrter Forscher. Faktisch können in der Urzeit Griechenlands nur solche Götter verehrt worden sein, aus welchen sich die Olympier herausgebildet haben; eine Revolution dagegen, wodurch eine frühere Götterwelt, wie bei Einführung des Christenthums, verdrängt und an deren Stelle eine ganz neue anderswo fertig gewordene gesetzt worden wäre, scheint mir undenkbar. Mag desshalb immerhin in dem Mythus vom Sturze der Titanendynastie nach Welcker und Hermann die Erinnerung ausgedrückt sein, dass es mit der Götterwelt früher anders bestellt war als zur Zeit der Olympier-Verehrung, die Titanen, wie sie nicht Homer, sondern Hesiod in ein System bringt, sind niemals die in Griechenland vor den Olympiern wirklich verehrten Götter gewesen. Dazu haben sie schon zu wenig greifbare Persönlichkeit; selbst Hesiod schreibt ihnen keine Thätigkeiten, keine Wirkungskreise zu; er kennt von ihnen nur das Unentbehrlichste, ihre Zeugung und ihren Sturz, ihre Namen und gegenseitige Verwandtschaft. Im ganzen Titanensystem ist kein Bestandtheil, der nicht Erzeugniss einer allerdings noch roh symbolisirenden, aber doch schon systematisirenden Poesie sein und durch Rückschluss von den Kindern auf die Aeltern entstanden sein könnte, wahrscheinlich mit Hinzunahme eines und des andern Elementes aus dem Orient (Kronos). Sie sind aber auch nicht wilde ungebändigte Naturmächte, nicht, wie Duncker meint in der Gesch. des Alterth. III p. 29. 299, Dämonen des Dunkels und der Nacht, mit welchen die Lichtgötter gekämpft hätten; denn wäre diese Anschauung im griechischen Geiste nur einigermassen befestigt gewesen, so hätten ihnen Themis, Mnemosyne, Prometheus unmöglich beigezählt werden können. Auch sind sie nicht die Olympier in deren früherer noch unentwickelten Gestalt, eine Ansicht, zu der sich Hermann in der Kulturgeschichte p. 52 neigt. Denn die homerischen

Olympier waren auf ihrer früheren Entwicklungsstufe gewiss Naturmächte, und wir können bei einigen mit ziemlicher Sicherheit ihre Umwandlung in ethische Wesen verfolgen (vgl. im Allgemeinen Preller und Duncker). Aber in dieser ihrer Gestalt als Naturmächte bieten sie durchaus keinen Anhalt dar, um sie mit den Titanen zusammenfallen zu lassen. Denn gerade von einer Wirksamkeit der Titanen in bestimmten Gebieten der Natur ist uns nichts überliefert. So bleibt denn nichts übrig, als sie für ein Erzeugniss der ersten systematisirenden Theologie, welche zugleich Poesie war, anzusehen. Als nach Festigung des Olympierstaats in den Gemüthern der Griechen die unabweisbare Frage entstand, wie denn diese Olympier geworden seien, eine historische Antwort aber auf diese Frage unmöglich war, so musste sich wohl eine sinnig dichtende Theologie ins Mittel legen; sie schuf eine ältere, die Olympier erklärende Götterwelt von diesen rückwärts, nicht ohne Hinzunahme einzelner bereits vorhandener Namen und uralter Kulte; vgl. Schömann Opusc. II p. 114. 115. Dieser führt ib. p. 37 n. 28 folgende Stelle aus Plutarch de plac. phil. 1, 6, in welcher die Ansicht der Stoiker über die vorliegende Frage enthalten ist, an, welche mit der von uns vertretenen nahe verwandt ist, nur dass sie den Hesiod persönlich zum Erfinder der Titanendynastie macht: *Ἡσίοδος βουλόμενος τοῖς γεννητοῖς θεοῖς πατέρας συστῆσαι εἰσήγαγε τοιούτους αὐτὸς γεννήτορας, Κοῖόν τε Κρεῖόν θ' Ὑπερίονα τ' Ἰαπετόν τε.* Dass aber diese die Existenz der Olympier zu erklären bestimmte Titanenwelt nicht ein unmittelbares Erzeugniss des Volksgeistes ist, geht aus ihrem systematischen Charakter hervor, den alle Ferscher anerkennen, ja voraussetzen, so weit auch ihre Deutungen sonst auseinander gehn. Dass endlich dieses System in sich selbst den Keim zu reicherer Ausgestaltung nach rückwärts trug und in dieser Richtung auch entwickelt wurde, zeigt die Vergleichung Hesiods mit Homer, der noch keinen Gott Uranos, viel weniger ein Chaos und dessen Erzeugungen kennt.

3. Denn nach der hesiodischen Theogonie sind diese Titanen Söhne des Uranos und der Gaia. Von Homer aber wird Il. ξ, 201 (302) aufs bestimmteste Okeanos als θεῶν

γένεσις bezeichnet; und damit man ja nicht meine, dies θεῶν sei nach Il. φ, 195 (ἐξ οὗπερ, sc. Ὠκεανοῦ, πάντες ποταμοὶ καὶ πᾶσα θάλασσα, καὶ πᾶσαι κρῆναι καὶ φρείατα μακρὰ νάουσιν) von den Fluss- und Wassergöttern zu verstehn, so steht Il. ξ, 244 ff. ganz ausdrücklich: ἄλλον μέν κεν ἔγωγε θεῶν αἰειγενετάων ῥεῖα κατευνήσαιμι, καὶ ἂν ποταμοῖο ῥέεθρα Ὠκεανοῦ, ὅσπερ γένεσις πάντεσσι (θεοῖς) τέτυκται. Und unverkennbar steht dieses Mythologem in einem freilich ganz allgemeinen Zusammenhang der Anschauung mit jenem Philosophem der jonischen Schule*), dass das Wasser der Urstoff aller Dinge sei, eine Vorstellung, von welcher schon Andere bei Homer eine Spur gefunden haben in des Menelaos' Verwünschung Il. η, 99: ἀλλ' ὑμεῖς μὲν πάντες ὕδωρ καὶ γαῖα γένοισθε. Denn erkläre man diese Stelle, wie man wolle (siehe das Nähere bei Heyne; Bothe findet das πύθεσθαι darin), immer bleibt die Vorstellung einer Auflösung des Leibes in seine Grundstoffe zurück. Nur eine Stelle scheint im Widerspruch mit den angeführten die Titanen für Söhne des Uranos zu erklären, Il. ε, 898, wo Zeus zu Ares sagt: εἰ δέ τευ ἐξ ἄλλου γε θεῶν γένευ ὧδ' ἀΐδηλος, καί κεν δὴ πάλαι ἦσθα ἐνέρτερος Οὐρανιώνων**). Trotz des vielfältigsten Widerspruchs (vgl. Schoem. Opp. II p. 35) muss ich immer noch an der von Göttling im Hermes Bd. 29 Hft. 2 p. 251 gegebenen Erklärung dieser Stelle festhalten. Es wird allgemein zugestanden, dass im ganzen Homer Οὐρανίωνες die Olympier sind; also dürfen uns nur die zwingendsten Gründe bestimmen, dem Worte hier eine andere Bedeutung zu geben. Zweitens kann ich (vgl. §. 4) dem Uranos bei Ho-

---

*) Natürlich ohne dass jenes eine philosophische Grundlage der griechischen Mythologie ist, wogegen sich Göttling im Hermes Bd. 29 Hft. 2 p. 247 mit Recht erklärt. Die Anerkennung jenes Zusammenhangs ist schon vorhanden bei Plat. Theaet. 152 E, Aristot. Metaph. I p. 11 Brand. Vielleicht gehört auch Aesch. Suppl. 855 Dind. (821 Herm.) hieher.

**) Von den Orphikern wurden freilich die Titanen und Uranionen identificirt: Κούρους δ' Οὐρανίωνας ἐγείνατο πότνια Γαῖα, οὓς δὴ καὶ Τιτῆνας ἐπίκλησιν καλέουσιν (Lob. Aglaoph. I p. 506, Düntzer p. 78).

mer durchaus keine Persönlichkeit zugestehn (gegen Schoemann l. c. p. 37); daher ich auch die Titanen nicht für Kinder des Uranos halten kann. Drittens heissen ja die Titanen entschieden *θεοὶ ἐνέρτεροι* Il. *ο*, 225: *μάλα γάρ κε μάχης ἐπύθοντο καὶ ἄλλοι, οἵπερ ἐνέρτεροί εἰσι θεοί, Κρόνον ἀμφὶς ἐόντες*. Wie ist denn dieser unzweifelhafte Comparativ zu erklären? Doch wohl so, dass man sich zu *ἐνέρτεροι* hinzudenkt ein *τῶν ἄλλων θεῶν*, somit Götter versteht, welche tiefer unten sind als die Olympier oder Uranionen, also im Gegensatz zu diesen die unteren Götter sind. Wird nun Ares mit dem Verluste seiner Stellung als Olympier oder Uranione bedroht, so kann dies gar nicht treffender geschehen, als indem Zeus zu ihm sagt: wärest du nicht mein Sohn, du würdest längst tiefer unten als die Himmelsbewohner d. i. wie die anderen *θεοὶ ἐνέρτεροι Οὐρανιώνων* ein aus dem Himmel verstossener Gott sein *). Es bleibt also dabei: Okeanos ist der Allvater, wie Tethys, sein Weib, die Allmutter (sie heisst in Il. *ξ*, 201, 302 vorzugsweise *μήτηρ* **)). Dazu passt vortrefflich, dass nach Il. *ξ*, 202 Rhea, die Mutter der Kroniden, ihre Tochter Here beim Kampfe

---

*) [In Il. *ο*, 225 möchte sich dieser Comparativ auch wohl auflösen lassen in *μᾶλλον ἔνερος* im Sinne von potius inferus: vielmehr unten (als oben) befindlich — während er *ε*, 898 einfach mit magis inferus sich verdeutlichen lässt — und daher ebenso wie *δεξιτερός*, *ἀριστερός* (vgl Grimm Gesch. d. deutsch. Spr. II, 993) u. a. sich vom Positiv nur darin unterscheiden, dass vermittelst der Comparativendung der andere d. h. entgegengesetzte Begriff stärker ausgeschlossen wird. Wir übersetzen diese Comparative (gerade wie in citius und ocius abi und *δύσεο τεύχεα θᾶσσον* Il. *π*, 129 vgl. des Vf. Anm. zu *β*, 440) durch Positive und demnach *ἐνέρτεροι* Il. *ο*, 225; Aesch. Choe. 286 u. o. ebenso wie *ἔνεροι* in Il. *ο*, 188; *υ*, 61; Aesch. Pers. 618 622 u. a. Vgl. hierüber Döderlein's Gloss. §. 2500 a. E und eine umfassende Zusammenstellung aus verwandten Sprachen von Corssen in Kuhns Ztschr. III p. 241 ff. bes. 251—264.]

**) [Dies wäre sogar die Bedeutung des Namens, von *θῆσθαι*, nach Ahrens in Kuhns Ztschr. III p. 103; Döderlein Gloss. §. 2349, vgl. Curtius Grundz. I n. 307; während Pott in Kuhns Ztschr. VIII p. 175 lieber an *τὰ τήθεα* die Ableitung anknüpft.]

des Zeus gegen Kronos in des Okeanos und der Tethys Behausung zu den Grossältern flüchtet, so wie dass Here zu Zeus (Il. ξ, 305) und Aphrodite (306) sagen kann, jene beiden hätten lange schon der Liebe zu pflegen und zu zeugen aufgehört (*ἤδη γὰρ δηρὸν χρόνον ἀλλήλων ἀπέχονται εὐνῆς καὶ φιλότητος, ἐπεὶ χόλος ἔμπεσε θυμῷ*). Here's Versuch, sie wieder zu gemeinschaftlichem Lager zu bewegen, ist ja nur ein vorgeblicher. Auch steht keine von des Dichters sonstigen Angaben über Okeanos mit dem Angeführten im Streite. Nirgends wird seines Vaters gedacht (bei Hesiod ist er ein Bruder des Kronos); nicht mit den Titanen, seinen Kindern, in den Tartaros verstossen, umfliesst er nach wie vor die Erdscheibe, aber er hat keinen Theil mehr am gegenwärtigen Weltregiment: er kommt nicht mit zur Götterversammlung (Il. υ, 7: *οὔτε τις οὖν Ποταμῶν ἀπέην νόσφ' Ὠκεανοῖο*); ist minder mächtig als Zeus, vor dessen Blitz er sich fürchtet (Il. φ, 198), wenn er gleich dem Ansehen nach diesem zunächst steht; denn Hypnos, indem er Il. ξ, 244 sagt, dass er jeden andern Gott, sogar den Vater aller Götter Okeanos leicht einschläfern würde, nur Zeus nicht, giebt ihm offenbar den Rang vor allen übrigen Göttern, Zeus allein ausgenommen. Er ist der greise König, dessen Sohn vom Enkel gestürzt ist, während er selbst ein zwar einflussloses und dem neuen Herrscher unterthäniges aber geehrtes Alter in ruhiger Abgeschiedenheit geniesst.

4. Von einer Persönlichkeit des Uranos aber findet sich bei dem Dichter, ganz anders als bei Hesiodos, durchaus keine Spur, nur dass er zweimal neben der Gaia und dem Wasser der Styx als Schwurzeuge genannt wird, von Here Il. ο, 36, von Kalypso Od. ε, 184. Vergleicht man nun diese Schwurformel: *ἴστω νῦν τόδε γαῖα καὶ οὐρανὸς εὐρὺς ὕπερθεν, καὶ τὸ κατειβόμενον Στυγὸς ὕδωρ* mit einer andern, Il. τ, 258 von Agamemnon ausgesprochenen: *ἴστω νῦν Ζεὺς πρῶτα, θεῶν ὕπατος καὶ ἄριστος, Γῆ τε καὶ Ἠέλιος καὶ Ἐρινύες, αἵθ' ὑπὸ γαῖαν ἀνθρώπους τίνυνται, ὅτις κ' ἐπίορκον ὀμόσσῃ*, so ergiebt sich zwar, dass in beiden geschworen werden soll bei dem, was im Himmel, auf Erden und unter der Erde ist; allein, wenn man in letzterer die bestimmten Persönlichkeiten beachtet, welche zu Zeugen ge-

nommen werden, so drängt sich uns in ersterer um so mächtiger die Vorstellung der tres mundi partes auf, deren untersten das Stygische Wasser zu repräsentiren hat. Homer spricht in derselben nicht anders als Aesch. Pers. 497—499: *θεοὺς δὲ εἴς τὸ πρὶν νομίζων οὐδαμοῦ τότ' ηὔχετο λιταῖσι, γαῖαν οὐρανόν τε προσκυνῶν*, wo gerade wie bei Homer *γαῖα καὶ οὐρανός* von allen Herausgebern als Appellativa nicht mit Uncialen geschrieben werden. Ferner steht Uranos, wenn auch nicht er der eigentliche Wohnort der Götter ist *), sondern der Olympos, zu diesem in so fern in engster Beziehung, als die Götter, indem sie sich auf dem Olymp befinden, zugleich im Uranos sind, in welchen der Olymp hineinragt; vgl. I §. 4. So wenig nun dem Olympos eine Persönlichkeit zukommt, indem er erst lange nach Homer den Titanen beigezählt wird (Schoem. II p. 121), so wenig hat der Dichter den Raum, in welchem die Götter so gut wie im Olymp verkehren, in irgend einer Weise als Persönlichkeit bezeichnet; die ihm gegebenen Beiwörter sind *ἀστερόεις, εὐρύς, χάλκεος, πολύχαλκος* und *σιδήρεος*, welche letztere drei bildlich zu verstehn sind von seiner ewigen Dauer; vgl. Voelcker hom. Geogr. p. 4. 5.

Anders ist es mit Gaia. Diese ist Mutter des Riesen Tityos (Od. *η*, 324; *λ*, 576) und heisst in letzterer Stelle *ἐρικυδής*. Ihr werden Opfer und Gebete geweiht (bei dem Vertrag Il. *γ*, 104 und 278); hier und in der oben aus Il. *τ* angeführten Stelle wird sie neben lauter bestimmt umschriebenen Götterindividuen genannt, und der ihr entsprechende Gott scheint Helios zu sein; Il. *γ*, 104: *οἴσετε δ' ἄρν', ἕτερον λευκόν, ἑτέρην δὲ μέλαιναν, Γῇ τε καὶ Ἠελίῳ*, so dass also beiden Gottheiten Schaafe, dem Helios ein weisses männliches, der Erde ein schwarzes weibliches geopfert werden; vgl. die eben erst ausgeschriebene Stelle Il. *τ*, 259 und Nachhom. Theol. II, 12, 2. Somit gehört sie, wie Helios, unter die nicht von Zeus in den Tartaros gestürzten, d. h. von der Vorstellung des Dichters in ihrem Walten und Wirken fortwährend anerkannten Naturmächte, von denen weiter unten geredet werden muss.

---

*) Anders Hes. Theog. 128.

5. Denn die Titanen stehen zu den Menschen in keinem Verhältnisse mehr, und werden nicht mehr als regierende Potenzen betrachtet. Nur von Here verlangt der Gott des Schlafes, dass sie ihm bei den Titanen den Besitz der Charitin Pasithea zuschwöre, was sie auch wirklich thut. Nimmermehr werden die Titanen, wie Mätzner de Jove Hom. p. 54 meint, der Here gegenüber als Rächer des Meineids gedacht. Sie sind ja keine Mächte der Todtenwelt, sondern im Tartaros eingekerkerte Gefangene. Die Forderung des Hypnos lautet Il. ξ, 271 ff. so: *ἄγρει νῦν μοι ὄμοσσον ἀάατον Στυγὸς ὕδωρ· χειρὶ δὲ τῇ ἑτέρῃ μὲν ἕλε χθόνα πουλυβότειραν, τῇ δ' ἑτέρῃ ἅλα μαρμαρέην· ἵνα νῶϊν ἅπαντες μάρτυροι ὦσ' οἱ ἔνερθε θεοί, Κρόνον ἀμφὶς ἐόντες, ἦ μέν μοι δώσειν.* — Aus diesen Versen geht hervor, dass das, wodurch sich Here binden soll, der Schwur bei der Styx ist. Die Titanen aber sind nicht die Macht, der sie durch einen Meineid etwa verfallen würde, sondern blos Zeugen des Faktums, dass sie geschworen, und, damit sie dies seien, wird von Here die Erde berührt, das ist an die unterirdische Wohnung der Titanen gleichsam angepocht; vgl. N. Theol. II, 5, V, 15 und was Althäa Il. ι, 568 bei einem Gebete zu den chthonischen Göttern thut: *πολλὰ δὲ καὶ γαῖαν πολυφόρβην χερσὶν ἀλοία* (percutiebat), *κικλήσκουσ' Ἀΐδην καὶ ἐπαινὴν Περσεφόνειαν.* Dass aber Hypnos gerade diese Schwurzeugen verlangt, scheint daraus erklärt werden zu müssen, dass er, ein Sohn der Nacht, eine noch waltende Naturmacht, den gestürzten Naturmächten verwandt, somit deren Gottheit gelten zu lassen geneigt ist.

6. Nämlich nicht alle Naturmächte sind gestürzt; wie könnten es auch diejenigen sein, deren Einfluss und Walten vom Menschen tagtäglich empfunden wird, oder deren Existenz gebunden erscheint an Sichtbares in der Natur, z. B. an Himmelskörper, Flüsse u. dgl. Diese sind in Zeus' Weltordnung mit aufgenommen und stören die Regel derselben nicht. Dies drückt die nachhomerische Mythe in Bezug auf Gaia und Prometheus so aus, dass diese sich dem Zeus und der neuen Dynastie freiwillig angeschlossen hätten; vgl. N. Theol. II, 4.

Zum Göttersysteme Homers gehören demnach folgende

Mächte der Natur. Vor allen Γαῖα, deren Sohn Tityos, Vergewaltiger Leto's, als diese nach Pytho geht, gleichsam den letzten Versuch der dunkeln, in der Erde beschlossenen Naturkraft darstellt, sich störend und hemmend in das Reich des Lichtes einzudrängen. — Dann die Νύξ mit ihrem Geschlechte, nach Il. ξ, 258—261 ohne Zweifel wie bei Hesiodos Mutter des Ὕπνος, nicht aber der ὄνειροι, da diese in den ächthomerischen Gedichten (anders freilich in Od. ω, 12) keine feste, bleibende Persönlichkeit haben, und zwar göttliche Boten und desshalb auch göttlicher Art sind (Il. β, 56; Od. δ, 831), aber niemals irgend woher gerufen, sondern immer für den besonderen Fall geschaffen werden und nach erfülltem Auftrag in die Lüfte zerrinnen, ib. 839. Die Nacht ist folglich auch Mutter seines Bruders, des Θάνατος (Il. ξ, 231; π, 454; bes. 672; 682), und somit wohl auch der Κήρ oder der Κῆρες, der Todesarten.

7. Ferner sind zu nennen Ἥλιος und Ἠώς, jener bei Homer durchaus nur die Sonne, beide jedoch bestimmte Persönlichkeiten, wenn auch Ἠώς ohne einen namhaft gemachten Kultus. Der Σελήνη wird vom Dichter nirgends als einer Göttin gedacht; über die hiefür denkbaren Gründe vgl. Nitzsch zur Od. Bd. III p. 36.

8. Weiter gehören zu den Naturgottheiten die Meer- und Flussgötter. Poseidon erscheint nur noch in seinen Beiwörtern γαιήοχος, ἐννοσίγαιος, ἐνοσίχθων identisch mit dem Meere, wie Hephaistos zuweilen mit dem Feuer (Il. β, 426); sonst erkennt man in ihm zwar überall den Beherrscher, den Gott des Meeres, vermag ihn aber eben so wenig mit seinem Reiche zu identificiren, als Zeus mit der Luft. Das Meer, als Element des Weltganzen, ist vielmehr die nur in der Odyssee vorkommende und von Homer vielleicht zufällig nicht, wohl aber von Hesiod seine Gemahlin genannte Amphitrite; denn sie wird, wie schon Dissen zu Pind. Ol. 6, 105 lehrt, immer nur entweder in Beziehung auf die Wogen des Meeres, Ἀμφιτρίτης κῦμα, κύματα, Od. γ, 91; μ, 60, oder auf die Meerwunder und Ungeheuer genannt, κῆτος, ἃ μυρία βόσκει ἀγάστονος Ἀμφιτρίτη, Od. μ, 97; ε, 422 *).

*) Nitzsch II p. 64 erkennt in ihr insbesondere die Repräsentan-

Darum ist wahrscheinlich sie die Besitzerin der schwimmfüssigen Robben, die καλὴ Ἁλοσύδνη Od. δ, 404; als Nereide wenigstens, und als solche kennt sie Hesiod, kann sie substantivisch nicht minder so heissen, als Il. υ, 207 die Nereide Thetis adjektivisch so heisst. Belebt aber ist das Meer von den Nereiden, gewissermassen den Nymphen des Meers, deren Namen (Il. σ, 39—49) grossentheils Eigenschaften desselben oder der Wellen oder sonstige Vorkommenheiten in diesem Elemente bezeichnen; vgl. Schoem. Opusc. II p. 164 ff. Die bedeutendste von ihnen ist Thetis. Dass sie, wie Göttling l. c. p. 269 (jetzt Ges. Abhdlg. I p. 211) will, die heitere, segenbringende Seite des Meeres darstelle*), wie Poseidon die finstere, scheint mir nicht ausgemacht. Wohl bietet sie dem verfolgten Dionysos (Il. ζ, 136 ff.), dem aus dem Himmel geschleuderten Hephaistos (Il. σ, 395 ff.) in ihrer Meeresgrotte Zufluchtsstätten mit einer Art von mütterlicher Sorge dar (*Θέτις δ' ὑπεδέξατο κόλπῳ*), wohl kann sie sich rühmen, Zeus' Rettung aus den Banden der ihm feindlichen Gottheiten herbeigeführt zu haben (Il. α, 395 ff.); charakteristisch an ihr ist aber bei dem Dichter gerade das, dass sie, die nach oben freundlich-hülfreiche, von Zeus wider ihren Willen gezwungen ist, ein persönliches Verhältniss des Unsterblichen und Sterblichen nach unten zu vermitteln und hiemit in alle Leiden der Sterblichkeit verflochten zu werden (Il. σ, 429 ff.). Während in Eos' und Tithonos' Ehe der sterbliche Gatte zur Unsterblichkeit emporgehoben wird, aber in seiner irdischen Natur die Unsterblichkeit nicht zu tragen vermag, wird in Thetis' und Peleus' Verbindung umgekehrt die Göttin in die Sphäre der von irdischer Vergänglichkeit bedingten Leiden herabgezogen. Irren wir nicht, so hat auch

---

tin des tobenden Meeres, so dass sie sich zu Poseidon verhält, wie Enyo zu Ares.

*) [Eine andere Auffassung, nach welcher sie vielmehr wie ursprünglich auch Themis „Herstellerin eines geordneten Kosmos unter den anfangs rohen und wild durcheinander kämpfenden Naturgewalten" wäre, gibt Pott in Kuhns Ztschr. VIII p. 174 ff. Davon verschieden ist wieder die Erklärung ihres Namens und Wesens bei Welcker gr. Götterl. I p. 617 f.].

die spätere Vorstellung gerade diese Seite ihres Wesens vorzüglich festgehalten; erst spätere Dichter brauchen Thetis geradezu für das Meer. — Ihr Vater Nereus, der fliessende, von *νάω, ναρός* (*ῥευστικός*), wie jetzt nach Lob. Phryn. p. 42 wohl allgemein angenommen wird, Il. *σ*, 145 *γέρων ἅλιος* genannt, tritt bei Homer nicht hervor; nach Preller Myth. I p. 344 bezeichnet er das ruhige, freundliche Meer; vgl. auch Schoem. Opusc. II p. 181. In Phorkys dagegen, dem Grossvater des Kyklopen Polyphem (Od. *α*, 72), nach welchem ein Hafen Ithaka's benannt ist (Od. *ν*, 96. 345), welcher hier ebenfalls *ἅλιος γέρων* und nach *α*, 72 ein Walter des unfruchtbaren Meeres heisst, in dem Herren der Meeresungeheuer stellt sich bei Hesiod und den Späteren das Meer von seiner unheimlichen, grausenerregenden Seite dar; vgl. Prell. ib. p. 346, Schoem. ib. p. 176 ff. Wichtiger für uns ist die von Pindar Ol. 2, 29 eine Gesellin der Nereiden genannte Leukothea oder Ino, die Tochter des Kadmos, bei Homer und sonst eine Retterin der Schiffbrüchigen. Ihr Name *Λευκοθέα* erinnert auch Nitzsch II p. 52 an die *λευκὴ γαλήνη* (Od. *κ*, 94), die heitere Meeresruhe, und hält man mit demselben ihre Funktion zusammen, so möchte man in ihr die nach dem Sturme eintretende Ruhe des Meeres personificirt finden, welche die Schiffbrüchigen endlich doch das Land gewinnen lässt. Dass ihr weisser Schleier (*κρήδεμνον*), den sie Od. *ε*, 351 dem Odysseus giebt, damit er sich aus dem stürmenden Meer errette, an die *taenia* erinnert, welche die Geweihten in Samothrake empfiengen, um sie sich zur Rettung in Sturmesnoth um den Leib zu winden (vgl. Nachh. Th. VII, 10), hat nach dem Schol. zu Apoll. Rh. I, 917 Welcker in der Gr. Götterlehre I, p. 644 bemerkt.

9. Ein räthselhaftes Wesen im Meer ist Proteus *) sammt seiner Tochter Eidothea Od. *δ*, 365 — 570. Als Diener Poseidon's (*Ποσειδάωνος ὑποδμώς* l. c. 386) hütet er die Robben Amphitrite's, d. i. des Meeres. Zugleich aber heisst er *Αἰγύπτιος* und ist ein *γόης*, ein Zauberer, *ὀλοφώϊα εἰδώς* (410), der sich in alle Gestalten verwandeln, aber in

*) Geschichtliches über den Mythus siehe bei Voss zu Virg. Georg. IV, 387.

diesen Verwandlungen festgehalten und zu reden gezwungen werden kann. Was aber redet er? Nach der Angabe seiner Tochter Eidothea (388—393) kann er dem Menelaos den Weg bezeichnen und die Maasse, d. h. die Weiten des Weges, ferner die Rückkehr, d. i. die Bedingung derselben, unter der Menelaos über das Meer nach Hause gelangen mag. Er kann ferner berichten, was in Menelaos' Hause während dessen Abwesenheit Gutes und Böses geschehn ist. Man sieht, von eigentlicher Prophezeiung der Zukunft ist durchaus nicht die Rede. Das einzige Prophetische, was er gegen Menelaos ausspricht, ist die Verkündigung, dass derselbe nicht sterben, sondern als Eidam des Zeus in das elysische Gefilde kommen werde*). Sonst aber sagt er durchaus nichts Anderes, als was ein weitgereister Schiffer, der überall hinkommt und von Allem hört, ebenfalls zu berichten vermag. Den Odysseus hat er auf der Insel der Kalypso gesehn (556: τὸν δ' ἴδον ἐν νήσῳ θαλερὸν κατὰ δάκρυ χέοντα). Nimmt man hiezu, dass er zugleich auch alle Tiefen des Meeres kennt (385), so kann man sich des Gedankens nicht erwehren, Proteus sei das Bild der Schifffahrt, die ihre Heimath, ihren Ausgangspunkt im Osten hat, und mit Aegypten in enger Berührung steht. Das wäre die phönicische, und ein enger Verkehr der Aegypter und Phönicier in uralter Zeit wird jetzt allgemein anerkannt; vgl. Hug in Ersch und Gruber's Enc. Th. 2 p. 35, Curt. Jonier p. 19; nach Herod. 2, 112 wird merkwürdig genug des zum König Aegyptens gemachten Proteus τέμενος in Memphis von tyrischen Phöniciern umwohnt. Aber wie passt zum Schiffer der Zauberer, der sich in alle Gestalten verwandeln kann? Hier vermittelt seine enge Verbindung mit Aegypten, welche nicht blos Homer und Herodot, sondern auch Euripides in der Helena feststellen; letzterer, ganz an Homer anknüpfend, lässt ihn zwar in Pharos wohnen, aber doch Beherrscher von Aegypten sein (v. 5). Denn Aegypten ist ja nach Homer ein Wunderland, reich an zauberkräftigen Kräutern (δ, 220—232). Und wo es solche giebt, ist es nicht zu kühn, man

*) [Gerade diese Stelle aber hat man der Unächtheit verdächtig gefunden.]

denke nur an Kolchis, auch Zauberkünste, die nicht durch φάρμακα gewirkt werden, vorauszusetzen. Wir kennen übrigens ägyptische Zauberer, die namentlich das Verwandeln verstehn, schon aus der Bibel. Dass man schon bei Homer an die von den Späteren so häufig gefabelte Verwandlungsfähigkeit der Wassergötter denken dürfe, scheint mir weniger wahrscheinlich. Eine ganz moderne Erklärung giebt Diodor. I, 62; bei Basil. Magn. de leg. libr. gent. IX p. 18 ed. Lothholz ist er schon das Bild eines Sophisten geworden. [Als Repräsentanten des „alten Urwassers" fasst den Proteus, in der Hauptsache mit Welcker Götterl. I p. 649 übereinstimmend, Pott in Kuhns Ztschr. VI p. 115 ff. und IX, 173 f.]

Weil aber das θαλάσσης πάσης βένθεα οἶδεν nicht blos von Proteus, sondern auch von Atlas ausgesagt wird (Od. α, 52), so wäre es dem Geiste homerischer Weltanschauung nicht gemäss, diese Persönlichkeit von der des Proteus in der Betrachtung zu trennen. Mindestens müssen diese grammatisch klaren Worte zur Basis der Untersuchung über das Wesen des Atlas gemacht werden. Er kennt also die Tiefen des Meeres, und zwar πάσης θαλάσσης, alles dessen was Meer heisst; sein Name bedeutet, wie Hermann übersetzt, so viel als Sufferus *); er hat eine Tochter Καλυψώ, die Verbergerin, welche weit im Westen, gleichviel, ob im Süd- oder Nordwesten, wohnt. Endlich heisst es von ihm (Od. α, 52): ἔχει δέ τε κίονας αὐτὸς μακράς, αἳ γαῖαν τε καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχουσιν. Was heisst das? Für's erste liegt nicht darin, dass er, wie die Späteren fabeln, den Himmel trägt. Wer kann sich ferner etwas Bestimmtes denken, wenn man übersetzt: er hält die Säulen des Himmels, und zwar er allein, αὐτός? Diese Säulen halten, dass sie nicht wanken oder umstürzen, oder dieselben auf dem Rücken tragen, ist eine Vorstellung, die der Phantasie so wenig gerecht und bequem war, dass man ihn schon sehr bald selbst zur Himmelssäule gemacht hat, hinwiederum eine alte exegetische Tradition (vgl. Nitzsch I p. 18), ἔχει mit φυλάσσει deutete. Versuchen wir doch einmal die wörtliche Ueber-

*) [Der „Verwegene" Döderlein Gloss. §. 2382; vgl. Schmidt in Mützell's Ztschr. 1857.]

setzung, und sagen demnach: „der duldende, ausharrende Mann, der Vater der Verbergerin, der im Westen ist, wie diese, der alle Tiefen des Meeres kennt, besitzt oder hat die Säulen, die Erde und Himmel auseinander halten, allein." — Ich weiss nicht, wie es Andern geht; mir wenigstens drängte sich, als ich mir diese verschiedenen bei Homer sich über ihn findenden Data zusammengestellt hatte, unwillkürlich die Vorstellung der phönicischen Westschifffahrt auf, der Schifffahrt des Volkes, das allein die Meerenge zwischen den Säulen des Herakles befährt, andern Völkern aber den Westen (seine Handelswege und fernen Faktoreien) sorgfältig verbirgt, denn Atlas ist Vater der listigen (Od. *η*, 245) Verbergerin, und die Kinder heissen ja nicht blos bei Homer, wie die Väter thun; man denke nur an *Ἀστυάναξ, Τηλέμαχος,* ferner *Εὐρυσάκης, Τισαμενός·* und endlich wohl auch an Proteus' Tochter *Εἰδοθέα,* die wissende Göttin, bezüglich deren ein Schol. zu Od. *δ,* 366 sagt: *ἀπὸ τῆς εἰδήσεως καὶ ἐπιστήμης τοῦ πατρὸς τὸ ὄνομα* *), und welche somit in geradem Gegensatze zur *Καλυψώ* steht; vgl. Müller Proleg. p. 275, Nitzsch hist. Hom. p. 57 not. Atlas heisst aber auch *ὀλοόφρων*, verderblich, wie Circe's Bruder der Zauberer Aietes Od. *κ,* 137, und der, in der attischen Sage wenigstens, schlimme Minos ib. *λ,* 322, wo man Nitzsch vergleiche. Während dieses *ὀλοόφρων* auf Atlas als einen Berg bezogen, keinen Sinn hat, passt es vortrefflich auf den Repräsentanten des schlauen Handelsvolkes, das mit seinem Handel auch Betrug und Menschenraub verbindet, Od. *ξ,* 288; *ο,* 415 ff. Dass Homer über das, was die Mythe verräth, kein Bewusstsein haben kann, hindert diese Deutung so wenig, als der Mangel einer bestimmten Kunde von den Säulen des Herakles bei ihm. „Wir müssen, sagt Nitzsch, II p. 152, das Wahrscheinlichste im Homer erforschen, und daraus auf die ihm zugekommene dunkle Kunde schliessen." Uebrigens behauptet Eggers in der Comment. de Orco Hom. p. 18 gegen Völcker, der bekanntlich in der hom. Weltkunde p. 92. 98

---

*) [Pott in Kuhns Ztschr. VI p. 116 verwirft freilich diese Deutung und erklärt den Namen als „Gestaltengöttin"; ähnlich Welcker Götterl. I p. 649.]

durchaus keine Säulen des Herakles zugiebt, mit grosser Entschiedenheit, und zwar aus Gründen, die mit gegenwärtiger Untersuchung nichts gemein haben, dass eine Einmündung des Ocean und Säulen des Herakles auf einer homerischen Welttafel nicht fehlen können.

Doch da Homer über Atlas so wenig sagt, so dürfen wir uns wohl auch in den späteren Dichtungen umsehn, ob sich vielleicht in diesen seine Natur noch deutlicher ausspricht. Er bewacht die Aepfel der Hesperiden, die Schätze und Reichthümer des Westens; auch ist er ein Astronom, und, wie bei Homer der Tiefen des Meers, so bei Virgil Aen. I, 741 und Cic. Tusc. 5, 3 der himmlischen Dinge kundig *). Herakles tritt an seine Stelle und trägt für ihn den Himmel. Welcher andere Herakles kommt so weit nach Westen als der tyrische? Hier deutet die Sage sich selber. Zwei sind's, welche die Säulen des Himmels besitzen, Atlas und Herakles der Tyrier. Dieser thut, was jener gethan; nun ist aber Herakles der Tyrier nichts anders als Symbol des phönicischen Volkes.

So hätte sich denn aus diesen Combinationen das Resultat ergeben, dass Atlas mit Kalypso im Westen dem Proteus mit Eidothea im Osten entspricht, ein Verhältniss, das wesentlich bestätigt wird durch die Columnae Protei im Osten, von denen Virgil weiss (Aen. XI, 262), dass aber beide keine Naturgottheiten, sondern Symbole der Schifffahrt sind. Es ist daher für Homer auch der Umstand nicht zu übersehen, dass er beide mit keiner eigentlichen Naturgottheit in verwandtschaftliche Beziehungen bringt **).

*) Wie Proteus bei Diodor. I, 62.

**) Ich hatte diese Deutung des Proteus und Atlas längst niedergeschrieben, bevor ich Völckers (Mythol. der Japetiden p. 243 ff.) und Hermann's (de Atlante Opusc. VII p. 241 ff.) hieher gehörige Untersuchungen sammt Heffter's (siehe Herm.) und Göttling's (im Hermes l. c. p. 249) Entgegnungen kannte. Weil ein selbständiges Zusammentreffen der Ansichten in solchen Dingen ein starkes Argument für die Probabilität derselben ist, so habe ich meine Darstellung, wie sie entstanden ist, unverkürzt stehen lassen, auch in den Punkten, wo ich nur auf die Schriften jener Gelehr-

10. Dagegen gehören zu den an physische Existenzen gebundenen oder eigentlichen Naturgottheiten die *Ποταμοί*, die Flussgötter, welche sämmtlich nach Il. φ, 195 aus dem Okeanos entsprungen, als Personen aber nicht von diesem gezeugt sind. Wenigstens wird Il. ξ, 434 Zeus des Xanthos Vater genannt und ist es also wahrscheinlich auch von Simoeis, des Xanthos Bruder (Schoem. Opusc. II p. 44). Ausser diesen sind die bedeutendsten der Acheloios Il. φ, 194; der Alpheios Il. ε, 545, der Enipeus Od. λ, 238, der Spercheios Il. ψ, 142, der Axios Il. β, 849; φ, 141; 158. Sie treten als Väter von Söhnen, die troischen Flüsse als wesentliche Theilnehmer an der epischen Handlung, durchaus in abgeschlossener Persönlichkeit auf. Auch fehlt ihnen ein Kultus nicht; der Fluss in Scheria heisst Od. ε, 445 *πολύλλιστος*· der Skamandros hat einen Priester, *ἀρητήρ* Il. ε, 78, der Spercheios ein *τέμενος* und einen Altar; ihm hat der alte Peleus des heimgekehrten Achilleus Lockenhaar gelobt, Il. ψ, 144 ff., vgl. Aesch. Choeph. 7; denn nach Hes. Theog. 346 sind es nebst Apollon und den Nymphen auch die Flüsse, *οἳ κατὰ γαῖαν ἄνδρας κουρίζουσιν*. Die Flussgötter gehören, den Okeanos ausgenommen, zur vollständigen Götterversammlung mit, Il. υ, 7. Besonders merkwürdig ist

---

ten zu verweisen gebraucht hätte. Ich unterscheide mich von ihnen darin, dass ich Proteus und Atlas strenge combinire, dass ich in ihnen Personifikationen nicht nur der Schifffahrt überhaupt, sondern bestimmt der phönicischen, endlich in jenen Säulen geradezu die des Herakles sehn zu müssen glaube. Vorzüglich freut es mich, dass ich durch Hermann meine grammatische Ansicht von der Stelle Od. α· in den Hauptpunkten bestätigt finde. Ibi ergo, sagt er p. 253, ubi tales columnae coelum sustinerent, ipsi orbis terrarum termini esse credebantur; *ad quos qui pervenisset constantia sua et fortitudine, tenere istas columnas usitatissimo verbi significatu dicebatur.* Jetzt darf ich mich auch auf Schoemann berufen, der Opusc. II p. 47 meine Ansicht vom Atlas admodum probabilem nennt. Und in der That glaube ich noch immer, dass sie für Homer ihre Berechtigung hat, wenn ich gleich vollständig einräume, dass die nachhomerische Sage, vornehmlich anknüpfend an das *ἔχειν κίονας*, der homerischen Anschauung nicht mehr folgt.

ihre Stellung im Eide des Agamemnon Il. γ, 276 ff. Da, wie oben bemerkt wurde, dem Schwure Zeugschaft geben soll was im Himmel, auf Erden und unter der Erde ist, so haben sie nebst der Γαῖα das mittlere Gebiet zu repräsentiren, und ihre Stellung in dem Schwure lässt auf bedeutende Ehre, die man ihnen auch ausserhalb der Lokalkulte widmete, schliessen, wenn sie sich gleich mit Zeus nicht messen dürfen Il. φ, 190 — 195. Skamandros wird in Il. ζ, 248 μέγας θεός genannt.

11. An die Flussgottheiten schliessen sich zunächst die Quellnymphen, und durch deren Vermittlung die Nymphenwelt überhaupt an. Hier drängt sich uns zuvörderst die Nothwendigkeit auf, zwischen Nymphen im weiteren und engeren Sinne zu unterscheiden. Denn Kalypso, des Atlas Tochter, Phaëthusa und Lampetie, die Hüterinnen von Helios', ihres Vaters, Rinder- und Schafheerden (Od. μ, 132), obgleich Νύμφαι genannt, geben sich gleichwohl auf den ersten Blick als Wesen anderer Art zu erkennen denn die κοῦραι Διός, die ὀρεστιάδες Il. ζ, 420, νηϊάδες κρηναῖαι Od. ρ, 240, αἳ ἔχουσ' ὀρέων αἰπεινὰ κάρηνα καὶ πηγὰς ποταμῶν καὶ πίσεα ποιήεντα, Od. ζ, 123; f. vgl. Il. υ, 8: αἵ τ' ἄλσεα καλὰ νέμονται, in welchen Versen vier Arten, die Berg-, Quell-, Wiesen- und Hainnymphen unterschieden sind. Bekanntlich hat die spätere Vorstellung in ihnen das θεῖον erkannt, welches in jenen Naturgegenständen waltet und sie belebt, aber auch an deren Existenz, wie besonders von den bei Homer nicht unter diesem Namen vorkommenden Dryaden gesagt wird (Hymn. Ven. 265 ff.), zum Mitleben und Mitsterben gebunden ist. Aber auf diese Vorstellung deutet bei dem Dichter nur eine einzige von Nitzsch für eingeschoben erklärte Stelle hin, Od. κ, 350: γίγνονται δ' ἄρα ταίγ' ἔκ τε κρηνέων ἀπό τ' ἀλσέων ἔκ θ' ἱερῶν ποταμῶν· sonst werden sie, was auch bei der Deutung ihrer Gattungsnamen zu beachten ist, als Bewohnerinnen jener Oertlichkeiten betrachtet, wie hervorgeht aus den Ausdrücken in den oben angeführten Stellen: αἳ ἔχουσ' ὀρέων αἰπεινὰ κάρηνα (wie θεοὶ οἳ Ὄλυμπον ἔχουσιν), αἵτε — νέμονται. Auch was von ihrem Thun und Treiben ausgesagt wird, bezieht sich keineswegs auf ein geheimes, stilles Walten im Innern der Quellen oder Bäume, sondern sie sind

theils gütige, den Menschen hilfreiche Gottheiten (die Ulmenpflanzung um des Eetion Grab Il ζ, 420, das Aufjagen von Ziegen dem Odysseus zur Jagd Od. ι, 154), theils Gespielinnen und Dienerinnen von Göttinnen höheren Rangs, der Artemis Od. ζ, 105, wo sie *ἀγρονόμοι*, d. i. nach Aesch. Agam. 142 Dind. ohne Zweifel feldbewohnende, heissen, der Circe Od. κ, 348 ff., wo sie deren *δρήστειραι* sind. Häufig halten sie sich in Grotten auf, Od. μ, 318; ν, 104; in solchen sind ihre *χοροὶ* und *θόωκοι*, auch ihre steinernen Webebäume.

Man sieht hieraus, wie wenig der Dichter geneigt ist, die Naturgottheiten mit den Naturgegenständen, denen sie angehören, zu identificiren. Seine Vorstellung strebt vielmehr, auch diejenigen Götterwesen, die wir die gebundenen genannt haben, aus ihrer Beschlossenheit in der Natur zu befreien und ihnen zu einem selbständigen Leben zu verhelfen. Dennoch aber ist in jener oben gegebenen Stelle der Odyssee (κ, 350) die elementarische Bedeutung ihres Wesens unverkennbar enthalten. Sie sind die Quellen-, Hain- und Triftengeister, und als solche *κοῦραι Διός*. Nämlich Nitzsch zu Od. ζ, 105 versteht unter diesem den Regen-Zeus, „indem die Nymphen eigentlich alle Dämonen der Quellen sind, welche selbst vom Regen wachsend mit demselben den Bäumen und Triften, dem Wilde und den Heerden Erfrischung und Wachsthum geben."

Was ihre sonstigen Verhältnisse betrifft, so gehören sie mit zur Götterversammlung Il. υ, 8, und haben einen Kultus. Odysseus hat ihnen *τεληέσσας ἑκατόμβας* geopfert Od. ν, 350; ρ, 240 und betet zu ihnen ν, 355, wie Eumaios ρ, 240, der als Hirte ihres Beistandes vor allen bedürftig ξ, 435 nicht versäumt ihnen zugleich mit Hermes beim Mahle zu opfern. Ein vielbesuchter Altar von ihnen steht über der Quelle, aus der die Bürger von Ithaka Wasser holen Od. ρ, 210. — Sie gatten sich als *ἀγρονόμοι* nicht selten mit Hirten, Il. ξ, 444; ζ, 21; vgl. Hymn. Ven. 285; aber auch mit Anderen Il. υ, 384.

12. Nunmehr sind von den Naturgöttern blos die Winde noch übrig, von denen Homer blos den Boreas, Zephyros, Notos und Euros kennt. Auch sie sind in der Ilias

vollkommene Persönlichkeiten, wohnen, wenigstens Zephyros und Boreas als Personen, in Thracien Il. ψ, 229, vgl. Völcker Hom. Geogr. p. 78, und halten im Hause des Zephyros ein Gelage, ib. 200. Boreas zeugt in Gestalt eines Hengstes mit des Erichthonios Stuten zwölf Füllen, welche die Schnelligkeit ihres Vaters besitzen, Il. υ, 223. Obgleich zur Götterversammlung Il. υ, init. nicht mit berufen, haben sie doch einen Kultus, Il. ψ, 195; 209. Eine besondere Gattung von ihnen sind die schlimmen, auch Menschen entraffenden Sturmwinde, die Ἅρπυιαι, welche bei Homer durchaus nur ἄελλαι oder θύελλαι, aber noch keineswegs die hässlichen Vögel der späteren Sage sind und Flügel erst bei Hes. Th. 269 bekommen; vgl. Völcker p. 85. — Weniger vereinbar hiemit ist die Mythe der Odyssee (κ, init.) von Aiolos, dem von Zeus bestellten, aber nicht unsterblichen ταμίης ἀνέμων. Die eigenthümliche Bedeutung derselben in den Begegnissen des Odysseus, die wir oben besprochen haben, duldet nicht, dass in ihr die Winde als Personen und selbständig erscheinen. Der Dichter bedient sich mit Recht seiner Befugniss, die natürlichen Existenzen bald als solche, bald als Götter zu brauchen, und wir gewinnen aus diesem Wechsel der Darstellung nur eine neue Bestätigung der aus unserer ganzen bisherigen Betrachtung sich ergebenden Wahrheit, dass von jenen beiden Möglichkeiten, in den Naturgottheiten bald das Naturelement, bald die göttliche Person darzustellen, keine die andere aufhebt. Vgl. Nitzsch III p. 93.

13. Doch ist noch ein Blick auf das Verhältniss zu werfen, in welchem sich der Gott zu dem Naturgegenstand befindet, mit dessen Existenz die seinige verknüpft ist. Historisch hat sich freilich erst aus dem Dasein des Naturkörpers die Vorstellung von dem Gott entwickelt; aber nachdem einmal derselbe sein Dasein in der Vorstellung gewonnen hatte und im Bewusstsein des Menschen als Gott fixirt war, wird nicht mehr der Naturkörper, sondern der Gott als das Prius betrachtet, und Helios existirt nicht durch die Sonne, sondern die Sonne durch Helios. Wie könnte sonst Helios Od. μ, 383 drohen, in des Aides Behausung zu gehn und unter den Gestorbenen zu scheinen oder der Sonnenaufgang unter dem Bilde dargestellt werden, dass Eos zum Olympos

geht, dem Zeus das Licht anzukündigen Il. β, 48? Vgl. ib. ψ, 226: ἦμος δ' Ἑωσφόρος εἶσι φόως ἐρέων ἐπὶ γαῖαν· Die Behausungen und Reigenplätze der Eos sind nach Od. μ, 3 im Westen, und Zephyros, der Westwind, hat seine Wohnung nördlich in Thracien. Der Schlafgott hat den Zeus in tiefen Schlummer gehüllt Il. ξ, 359, νήδυμος ἀμφιχυθείς, wie es ib. 253 wenn auch für einen andern Fall heisst; er entfernt sich, um das Gelingen des listigen Anschlags dem Poseidon anzuzeigen ib. 354; gleichwohl schläft Zeus noch eine lange Weile fort. Der Flussgott von Scheria, der Od. ε, 449 in den Worten σόν τε ῥόον σά τε γούναθ' ἱκάνω als Person mit seinem Strome merkwürdig identificirt wird, rettet den Odysseus ib. 453 ἐς ποταμοῦ προχοάς, so dass er wieder ein anderer als sein Strom ist. Nun werden freilich oft genug die Götter ganz für die Gegenstände oder Zustände der Natur gesetzt, welche sie vertreten. Vgl. Il. ν, 837: ἠχὴ δ' ἀμφοτέρων ἵκετ' αἰθέρα καὶ Διὸς αὐγάς, d. i. Glanz des Himmels; ρ, 210: δῦ δέ μιν Ἄρης, δεινός, ἐνυάλιος· ε, 289: αἵματος ἆσαι Ἄρηα· φ, 112: ὁππότε τις καὶ ἐμεῖο Ἄρει ἐκ θυμὸν ἕληται· β, 426: σπλάγχνα δ' ἄρ' ἀμπείροντες ὑπείρεχον Ἡφαίστοιο (anders ι, 468: σύες — εὑόμενοι τανύοντο διὰ φλογὸς Ἡφαίστοιο); τ, 119: Ἥρη — Ἀλκμήνης ἀπέπαυσε τόκον, σχέθε δ' Εἰλειθυίας d. i. ὠδῖνας. Aber aus den oben angeführten Stellen geht nichtsdestoweniger hervor, dass der Naturgott persönlich als das Prius des von ihm vertretenen Gegenstandes betrachtet werden kann. Vgl. Schoem. Opusc. II p. 56.

14. Zu dieser Weise der Betrachtung aber stehn im geraden Gegensatz die Personifikationen von seelischen, sittlichen oder sonst unkörperlichen Zuständen, z. B. die Ἔρις, der Φόβος und andere mehr. Diese sind nur Ergebnisse dessen, was sie bezeichnen; der Gott ist nicht, oder ist nur die Sache, welche er darstellt, der abstrakte Begriff derselben. Daher kommen diese Wesen bei dem Dichter nie zu wahrer Persönlichkeit, gehören nicht mit zur Götterversammlung und haben bei Homer noch keinen Kultus. Denn obgleich sie mit den Naturgottheiten nach der sie erzeugenden Weltanschauung auf einerlei Stufe stehn, sofern mit jenen die pure Natürlichkeit sinnlich wahrnehmbarer Existenzen, mit diesen die der dämonisch zu nennenden Erscheinungen ge-

läugnet wird, so sind doch jene stets an ihrem Orte vorhanden, ihr Numen folglich ein beständig gegenwärtiges, dem Gebete, der Verehrung immer zugängliches und in diesen Eigenschaften ein wirklicher Persönlichkeit theilhaftiges; diese dagegen kommen und verschwinden, und folglich ist auch ihr Numen nichts Bleibendes und deshalb angerufen und verehrt zu werden nicht fähig. Namentlich sind sie, wie Nitzsch Vorrede zur Od. I p. XV vortrefflich sagt, die besonderen Dämonen der Erscheinungen, die sich im Bereiche einer göttlichen Person auffallend hervorthun, und werden deshalb gewöhnlich mit dieser in ein menschlich geartetes Verhältniss gesetzt. So ist Φόβος Il. ν, 299 des Ares Sohn; drum wohl auch Δεῖμος, beide des Gottes Diener Il. ο, 119; vgl. δ, 440; λ, 37. Eris, des Ares Schwester und Gesellin, ist klein anfänglich, stösst aber bald mit dem Haupt an den Himmel, während sie auf der Erde steht (Il. δ, 440); als eine neue Schlacht beginnt Il. λ, 1 ff., wird sie von Zeus zu den Schiffen der Achäer gesendet, und hat das Zeichen des Krieges, das τέρας πολέμοιο, in der Hand, in welchem Göttling im Hermes l. c. p. 261 und zum Sc. Herc. 339 die Aegis *) findet. Sie bleibt allein in der Schlacht, was allen übrigen Göttern verwehrt ist (ib. 73). Ein dunkles Wesen ist Ἐνυώ, die Il. ε, 333 als πτολίπορθος mit der kriegerischen Athene, ib. 592 mit Ares zusammengestellt wird. Nach Göttling ist sie das weibliche Gegenbild des Ares, nach Nitzsch II p. 64 der tobende Krieg, wofür das Adjektivum ἐνυάλιος als Prädikat des Ares zu sprechen scheint. Il. ε, 592 hat sie den Κυδοιμός zum Begleiter, den Göttling p. 261 [Ges. Abhdlgg. I p. 202] mit Unrecht klein geschrieben und unter ihm abermals Zeus' Aegide verstanden wissen will. Denn Il. σ, 535 lesen wir: ἐν δ' Ἔρις, ἐν δὲ Κυδοιμὸς ὁμίλεον. — Weiter nennt Homer noch die Ἀλκή und Ἰωκή Il. ε, 740. — Φύζα Il. ι, 2 ist keine Personifikation; siehe Dissen's kleine Schriften p. 353.

*) [Weil diese mit dem Gorgonenhaupt versehen ist, welches selbst Il. ε, 742 Διὸς τέρας αἰγιόχοιο genannt wird. In anderem Sinne ist der Donner des Zeus τέρας πολέμοιο κακοῖο genannt in der Batrachomyomachie v. 201.]

Von nicht kriegerischen Wesen allegorischen Charakters kommen noch vor die Ἄτη, von deren Natur erst im Abschnitte von der Bethörung und Sünde geredet werden kann. Il. τ, 91 heisst sie (vgl. oben I §. 46) πρέσβα Διὸς θυγάτηρ, wird aber von Zeus, als sie auch ihn betrogen hat, aus dem Himmel verstossen. Ihr stehn Il. ι, 502, gleichfalls als Διὸς κοῦραι μεγάλοιο, die λιταί, die Bitten, gegenüber, die was Ate, die rasch voraneilende Bethörung, verschuldet, hinterher wieder gut machen. Von ihnen kann gleichfalls nur im Zusammenhange mit der Ἄτη die Rede sein. — Die Ὄσσα, Il. β, 94 vgl. Od. ω, 413 Διὸς ἄγγελος genannt, das Dämonische eines sine certo auctore sich verbreitenden Gerüchtes (vgl. Lange verm. Schriften p. 235; Nitzsch I p. 51), kann kaum mehr eine Personifikation genannt werden, wenn gleich Hesiod von der φήμη, dem ominösen Worte bei Homer, in den Werken und Tagen 764 sagt: θεός νύ τίς ἐστι καὶ αὐτή. Wie sich diese Vergötterungen dämonisch im Menschenleben wirkender Mächte späterhin vermehrt und einen Kultus bekommen haben, ist eine Untersuchung, die über den Dichter hinausführt; vgl. Nachhom. Theol. II, 1. [Von der Moira, Aisa, Ker, den Klothe's wird im nächsten Abschnitte die Rede sein.]

15. Hat sich nun in den Naturgottheiten und — nach Nitzsch's (I p. XV ff.) trefflicher, von Dissen (kl. Schr. p. 349) anerkannter Bemerkung — in diesen allegorischen Wesen die pantheistische oder lieber pandämonistische Seite der homerischen Weltanschauung geltend gemacht, so tritt in der polytheistischen deutlich das Bestreben hervor, den Gott von der Welt und ihren Zuständen zu befreien. Das menschliche Bewusstsein verlangt nämlich ein göttliches Wesen, welches Leben und Bestehn in sich selbst hat, und weder Naturkörpern verhaftet ist, noch das Trugleben der Personifikation führt. Es gehn daher diese Natur- und allegorischen Gottheiten nur in untergeordneter Bedeutsamkeit neben einer freien Götterwelt her, welche lediglich aus selbständigen, bestimmt umschriebenen und in sich selbst beruhenden Persönlichkeiten besteht. Der homerische Gott ersten Ranges ist im Glauben des Dichters weder Symbol noch Allegorie, sondern ein Individuum, welches das,

worin sich im Besonderen seine Wirksamkeit äussert, als Amt und Beruf übt (vgl. Od. *υ*, 70 ff.), in diesem aber durchaus nicht dergestalt aufgeht, dass es nicht auch thun könnte, was in der Regel ein anderes göttliches Individuum thut. Der günstige Fahrwind heisst Od. *ε*, 176; *ο*, 297 *Διὸς οὖρος* und wird gesendet von Zeus Od. *ο*, 475; es sendet ihn aber auch Kalypso Od. *ε*, 167; 268, Circe *λ*, 7; *μ*, 149, Athene *ο*, 292, Apollon Il. *α*, 479. Poseidon zieht die Wolken zusammen und gebietet den Winden Od. *ε*, 291, wie Zeus z. B. *ι*, 67 ff., und Odysseus schreibt *ε*, 303 dem Zeus zu, was so eben Poseidon gethan. Die von ihm erregten Winde besänftigt Athene *ε*, 383, welche Here vom Meere zu holen geht Il. *φ*, 334 f.; Poseidon, sonst aber weder Gott noch Mensch, meint der Kyklope, werde seine Wunde heilen Od. *ι*, 520, obwohl, wie Nitzsch Bd. III p. 80 bemerkt, der griechische Glaube diesem Gotte keine Heilkraft beilegt. Dem Helios wird Od. *μ*, 349 zugetraut, dass er, was nachher Zeus thut, Odysseus' Schiff vernichten könne. Il. *δ*, 101 soll Pandaros vor einem Schusse zu Apollon, ib. *ε*, 174 unter gleichen Umständen zu Zeus beten. Athene giebt der Penelope Schlaf Od. *π*, 451 und öfter, sendet den Freiern Wahnsinn *υ*, 345, und verlängert die Nacht *ψ*, 243. Unmöglich wäre dies Uebergreifen in andere Bereiche, wenn den einzelnen Gottheiten die Macht der Selbstbestimmung nicht zukäme, wenn sie nur Symbole von Kräften wären, welche nach unabänderlichen Richtungen das Weltganze durchwalteten. Allein das ist eben der in der Schöpfung homerischer Göttergestalten erkennbare Fortschritt des Menschengeistes, dass er die Welt in denselben als befreit von blossen Naturgewalten darstellt, dass die Naturmächte das menschliche Leben nicht weiter als in seinen äusserlichen Verhältnissen bedingen. Gleichwie der Dichter dieses Leben von andern als natürlichen Mächten regiert weiss, so stellt sich ihm auch das Leben und Wesen der Götter dar als von den sittlichen Principien des Rechts, der Satzung und Ehrfurcht gestaltet. Die Götterwelt erscheint ihm nicht als ein System physisch zusammenwirkender Naturgewalten, sondern als ein p o l i t i s c h g e g l i e d e r t e r, nach Verschiedenheit der ungleich berechtigten Individuen

organisirter Staat*), der, wie der irdische, seinen βασιλεύς, seine βουλή und ἀγορά hat.

16. Denn gleichwie neben dem Phäakenkönig Alkinoos noch zwölf andere βασιλῆες fürstlich (richterlich) walten, die seine βουλή bilden (Od. ϑ, 391 coll. ζ, 54), wie neben dem Männerfürsten Agamemnon eine βουλή der Geronten steht, an der nur die vornehmsten und tapfersten Kriegsfürsten Theil haben (βουλὴ δὲ πρῶτον μεγαθύμων ἷζε γερόντων, Il. β, 53), so ist unter des Götterköniges Vorsitze mit dem Weltregiment gleichsam ein Ausschuss der Götterwelt beschäftigt, zu welchem ausser dem für gewöhnlich im Meere wohnenden Poseidon (Il. ν, 21) nur die eigentlichen ϑεοὶ Ὀλύμπιοι gehören, d. i. diejenigen, denen Hephaistos auf dem Olympos Wohnungen gebaut hat, Apollon, Ares, Hephaistos, Hermes, Here, Athene, Artemis, Aphrodite, vielleicht auch Themis und Dione, welche, wenn auch ursprünglich in einer Hauptbeziehung eins mit Here (vgl. unten und Buttm. Mytholog. I p. 22 ff.), doch im Dichter von dieser bestimmt unterschieden ist. Iris und Hebe sind, wie die Horen, dienende Göttinnen. Die Sitzung dieses Götterrathes wird Od. ε, 3 ϑῶκος genannt. Denn dass ϑῶκος, wenn gleich nicht ausschliesslich (vgl. Il. ϑ, 439: ϑεῶν δ' ἐξίκετο ϑώκους· Od. ο, 468: οἱ μὲν ἄρ' ἐς ϑῶκον πρόμολον δήμοιό τε φῆμιν), für eine Sitzung der βουλή gebraucht werden kann, beweist Od. β, 26: οὔτε ποϑ' ἡμετέρη ἀγορὴ γένετ', οὔτε ϑόωκος, wo offenbar die ϑῶκος genannte βουλή der Volksältesten von der Volksversammlung unterschieden wird; dass es Od. ε, 3 dafür gebraucht worden ist, macht das ϑεοὶ ϑῶκόνδε καϑῖζανον, welches so viel ist als das attische καϑίζειν, zu einer Sitzung sich niederlassen, um so wahrscheinlicher, als Hesiod Θ. 802 von einer βουλὴ ϑεῶν ausdrücklich spricht und dieselbe von den geselligen Zusammenkünften der Götter bestimmt unterscheidet. Dieser ϑῶκος ist aufs deutlichste unterschieden von der Il. υ, 4 ff. coll. ϑ, init. beschriebenen ἀγορά, zu welcher durch

) Dies ausgesprochen zu haben ist meines Bedünkens ein grosses Verdienst Göttlings in jenem oft erwähnten Aufsatz im Hermes. [Ges. Abhdl. S. 181.]

Themis auf Zeus' Befehl selbst alle Flussgötter und Nymphen geladen werden. Es lassen sich selbst die im irdischen Staate bemerklichen Abstufungen der politischen Bedeutsamkeit auch im Götterstaat unterscheiden. In beiden erfreut sich das demokratische Element noch keiner Berechtigung. Wie die Mannen vor Troja (Il. *β*, 86 ff.), die Ithakesier (Od. *β*, init.), die Phäaken (Od. *ϑ*, init.) zusammengerufen werden, nur um den Willen der Fürsten zu vernehmen, ohne Stimm- und Entscheidungsrechte (vgl. unten V, 51), so sind Il. *ϑ* und *υ* auch die Götter nur herbeigekommen, damit ihnen des Königs Wille kund werde. Das aristokratische Element geniesst im irdischen wie im Götterstaate wenigstens das Recht des Beiraths (vgl. z. B. die *βουλή* der Geronten Il. *β*, 55 ff. mit dem *ϑῶκος* der Götter, Od. *ε*, in.), während jedoch von einer Verpflichtung des Königs sich der Mehrheit zu fügen nirgends eine Spur ist. Denn gleichwie der irdische König, was unten erwiesen werden soll, im Grund eine unumschränkte Gewalt besitzt, so findet sich auch Zeus' Wille nirgends r e c h t l i c h oder politisch beschränkt; er gebietet und verbietet, er hilft und verdirbt, wie er will. Während Poseidon mit seinem Willen gegen den Gesammtwillen der anderen Götter nicht aufkommen kann (Od. *α*, 78), während auch sonst jeder einzelne Gott seinem Hass und seiner Liebe nur genügen kann, wenn Zeus und die andern Götter es zulassen (Od. *μ*, 349; *τ*, 276), ist Zeus allein souverain; Od. *ε*, 103: *ἀλλὰ μάλ' οὔπως ἔστι Διὸς νόον αἰγιόχοιο οὔτε παρεξελϑεῖν ἄλλον ϑεὸν οὔϑ' ἁλιῶσαι.* Und wenn es auch Regel ist, dass unter Zeus' Vorsitz der Götterrath einhellig waltet (Nitzsch III p. 72, Od. *ι*, 479), wenn auch Zeus gegen Götter von der Bedeutung Here's und Poseidon's nicht gerne feindlich verfährt (Nitzsch III Einl. p. XIV), so kann er doch durchführen, was Alle nicht wollen; die andern können über seine Rathschlüsse missgestimmt, denselben aber nicht hinderlich sein: *ἔρδ'*, sagt Here, *ἀτὰρ οὔ τοι πάντες ἐπαινέομεν ϑεοὶ ἄλλοι*, Il. *δ*, 29 und öfter. Während ferner die anderen einen Conflict miteinander vermeiden (Od. *ν*, 341; Nitzsch II p. 132), scheut er den Kampf mit allen nicht Il. *ϑ*, 5 ff. In so weit erkennen die Götter sein oberstrichterliches Regiment an, dass sie weder gegen einander noch auch Menschen

gegenüber zur Selbsthülfe greifen, sondern ihre Klage bei Zeus anbringen. So klagt Il. *ε*, 872 Ares gegen Athene, *η*, 446 Poseidon gegen die Achäer, Od. *ν*, 128 derselbe gegen die Phäaken, *μ*, 377 Helios gegen die Gefährten des Odysseus [sogar Aides von Herakles verwundet (*ε*, 395) *βῆ πρὸς δῶμα Διὸς καὶ μακρὸν Ὄλυμπον*].

17. Wie sich nämlich die Macht des irdischen Königs keineswegs blos auf Geburt und Erblichkeit seiner Würde stützt, sondern ganz vornehmlich auf die Heldenkraft und persönliche Tüchtigkeit des damit Bekleideten, — denn Telemach fühlt sich nicht stark genug das Königthum von Ithaka für sich in Anspruch zu nehmen und zu behaupten, und vom Lykierfürsten Sarpedon heisst es Il. *π*, 542: *ὃς Λυκίην εἴρυτο δίκῃσί τε καὶ σθένεϊ ᾧ*, — so ist auch Zeus *ὕπατος κρειόντων* insbesondere desswegen, weil er von allen Göttern der stärkste und auch allein diesen sämmtlich gewachsen ist. Ausser dem Anfang von Il. *θ* vgl. ib. 450: *πάντως, οἷον ἐμόν γε μένος καὶ χεῖρες ἄαπτοι, οὐκ ἄν με τρέψειαν, ὅσοι θεοί εἰσ' ἐν Ὀλύμπῳ·* Il. *α*, 566: *μή νύ τοι οὐ χραίσμωσιν, ὅσοι θεοί εἰσ' ἐν Ὀλύμπῳ, ἆσσον ἰόνθ', ὅτε κέν τοι ἀάπτους χεῖρας ἐφείω·* vgl. 580, 589; Il. *λ*, 78 ff.: *πάντες δ' ᾐτιόωντο κελαινεφέα Κρονίωνα, οὕνεκ' ἄρα Τρώεσσιν ἐβούλετο κῦδος ὀρέξαι. Τῶν μὲν ἄρ' οὐκ ἀλέγιζε πατήρ· ὁ δὲ νόσφι λιασθεὶς τῶν ἄλλων ἀπάνευθε καθέζετο, κύδεϊ γαίων·* Il. *ο*, 107: *φησὶν γὰρ ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσιν κάρτεΐ τε διακριδὸν εἶναι ἄριστος·* vgl. Müller Proleg. p. 246 ff.; Lange Einl. in das Stud. der griech. Mythol. p. 101 f.. Doch wozu nützt es, die allgemein anerkannte Wahrheit, dass Zeus der älteste (Il. *ν*, 355; *ο*, 166), oberste, stärkste und in seiner Stärke mächtigste Gott ist, dem sich die übrigen Götter willig unterordnen (Od. *ν*, 148) ja dienstbar bezeigen (Il. *θ*, 438), durch Beweisstellen zu erhärten? weit interessanter und durch die Sache selbst geboten ist es, zu untersuchen, in wie fern und wie weit die Macht des Göttervaters durch die Gliederung des ganzen Göttersystemes selbst beschränkt ist. Ja irren wir nicht, so ist diese Untersuchung, bei welcher vor der Hand Zeus' Verhältniss zur *Μοῖρα* ausser Anschlag bleibt, nicht nur unentbehrlich, um einen Blick in die inneren, theologischen Beziehungen der Götter auf einander zu werfen,

sondern auch für das Verständniss der Oekonomie beider Gedichte höchst erspriesslich.

18. Selbst die oberflächlichste Betrachtung der Mythologie lehrt, dass sich die Fülle des Wesens einer Gottheit mit einer gewissen Nothwendigkeit im Dualismus eines männlichen und weiblichen Individuums darstellt*). Freilich musste dieser Dualismus um so mehr allmählich in den Hintergrund treten, je mehr sich im hellenischen Bewusstsein die Gottheiten ihrer symbolischen Bestimmtheiten entkleideten und in freie, durch keine Bedeutsamkeit gebundene Persönlichkeiten verwandelten. Es darf folglich nicht befremden, dass derselbe bei dem Dichter nicht offen zu Tage liegt, aber eben so wenig sind die einzelnen Züge zu übersehn, in welchen er sich gleichsam im Verschwinden noch verräth. Wir erinnern zuvörderst an *Ζεύς* und *Διώνη* (vgl. Herm. Opusc. VII p. 276), wenn gleich diese Verdopplung der Persönlichkeit des Zeus im Göttersysteme des Dichters nicht mehr von Wichtigkeit ist. Aber man beachte, was wir von *Ἥρη* lesen. Sie sagt Il. *δ*, 59 von sich: *καί με πρεσβυτάτην τέκετο Κρόνος ἀγκυλομήτης, ἀμφότερον, γενεῇ τε καὶ οὕνεκα σὴ παράκοιτις κέκλημαι·* Man sieht, dass *πρεσβυτάτη* durchaus nicht blos auf das Alter, sondern auch auf ihre Würde und Hoheit geht. Daraus erklärt sich das ihr vor allen Göttinnen ausschliesslich gegebene Beiwort *π ρ έ σ β α θ ε ά* (immer in Verbindung mit *θυγάτερ μεγάλοιο Κρόνοιο* Il. *ε*, 721; *θ*, 383; *ξ*, 194; 243), welches *πρέσβα* nur noch vorkommt in Od. *γ*, 452: *Εὐρυδίκη, πρέσβα Κλυμένοιο θυγατρῶν*, und in Il. *τ*, 91: *πρέσβα Διὸς θυγάτηρ Ἄτη*, in diesen Stellen aber vorzugsweise den Altersbegriff zu bezeichnen scheint. So wird sie denn damit als die vornehmste von allen weiblichen Gottheiten bezeichnet. Lesen wir nun Il. *ο*, 49, dass ihr Zeus auf ihr Versprechen, auch Poseidon zur Unterwerfung unter seinen Willen zu bereden, Folgendes antwortet: *εἰ μὲν δὴ σύ γ' ἔπειτα, βοῶπις πότνια Ἥρη, ἶσον ἐμοὶ φρονέουσα μετ' ἀθανάτοισι καθίζοις, τῷ κε Ποσειδάων γε, καὶ εἰ μάλα βούλεται*

*) Vgl. Buttm. Mythol. I p. 22; Bäumlein in Zimmermann's Zeitschrift 1839. XII p. 1204.

ἄλλῃ, αἶψα μεταστρέψειε νόον, μετὰ σὸν καὶ ἐμὸν κῆρ, dass folglich Poseidons, des nächst Zeus mächtigsten Gottes Gehorsam von Here's Einigkeit mit Zeus abhängig gemacht wird, vergleichen wir ferner hiemit, was Here Il. δ, 62 f. sagt: ἀλλ' ἤτοι μὲν ταῦθ' ὑποείξομεν ἀλλήλοισιν, σοὶ μὲν ἐγώ, σὺ δ' ἐμοί· ἐπὶ δ' ἕψονται θεοὶ ἄλλοι, so zeigt sich die wohl allgemein geltende Annahme, dass sich dem Dichter das *supremum numen* in der Doppelgestalt von Zeus und Here darstelle, vollkommen begründet. Vgl. noch Hymn. 11 (12), 4: Ἥρην —, ἣν πάντες μάκαρες κατὰ μακρὸν Ὄλυμπον ἀζόμενοι τίουσιν ὁμῶς Διὶ τερπικεραύνῳ· Daher sie ἰσοτελής heisst; siehe Düntzer Fragm. p. 82. Die Wesenseinheit beider Individuen blickt durch das vom Dichter freilich nur im schlichten Wortsinn genommene κασιγνήτη ἄλοχός τε ebenfalls durch.

19. Aber diese Einheit beider Gottheiten hat nichts weniger als Einigkeit zur Folge; diese ist nur eine postulirte, keine wirkliche. Denn die weibliche Macht will beständig übergreifen und sich dem Gehorsam entziehn; das ist eines der wesentlichsten Motive in der ganzen Handlung der Ilias; vgl. Il. α, 520 ff., vornehmlich 540 ff., wo besonders Here's Anspruch auf Mittheilung aller Rathschlüsse des Gemahles zu beachten ist. Darum ist auch Zeus' und Here's Sohn Ares, der Krieg, ein Verhältniss, von dem der Dichter zwar kein entwickeltes, wohl aber ein unmittelbares Bewusstsein hat, indem er Zeus den Vater Il. ε, 890 zu dem Sohne sagen lässt: ἔχθιστος δέ μοί ἐσσι θεῶν, οἳ Ὄλυμπον ἔχουσιν. Αἰεὶ γάρ τοι ἔρις τε φίλη πόλεμοί τε μάχαι τε· μητρός τοι μένος ἐστὶν ἀάσχετον, οὐκ ἐπιεικτόν, Ἥρης· τὴν μὲν ἐγὼ σπουδῇ δάμνημ' ἐπέεσσιν. Weil aber Here, die minder mächtige Göttin, für sich allein nichts ausrichtet, so tritt sie bei dem Dichter stets im Bunde mit anderen Mächten auf, denen auch usurpirende Bestrebungen eigen sind, wenn solche gleich auf anderen Gründen und Beziehungen beruhn, mit Poseidon nämlich und mit Athene. Diese theilen nicht nur mit ihr in der ganzen Ilias die Vorliebe für die von Zeus bedrängten Achäer, sondern sind auch bei einzelnen Vorkommenheiten, besonders wenn es gegen Zeus anzustreben gilt, immer zusammen erwähnt; so Il. α, 400: Thetis allein hat

Zeus vom schmählichen Elende gerettet, ὁππότε μιν ξυνδῆσαι Ὀλύμπιοι ἤθελον ἄλλοι, Ἥρη τ' ἠδὲ Ποσειδάων καὶ Παλλὰς Ἀθήνη *)· ferner Il. ω, 25: ἔνθ' ἄλλοις μὲν πᾶσιν ἑήνδανεν, οὐδέ ποθ' Ἥρῃ, οὐδὲ Ποσειδάων', οὐδὲ γλαυκώπιδι κούρῃ. Als Il. υ, 32 ff. die Götter sich mit Zeus' Genehmigung in den Kampf begeben, werden jene zwar zuerst mit andern zusammen genannt, berathschlagen aber ib. 115 mit Umgehung der übrigen für sich allein. Wir werden folglich von selbst darauf geführt, das vom Dichter dargestellte Verhältniss auch dieser beiden Gottheiten zu Zeus in Betrachtung zu ziehn.

20. Nehmen wir fürs erste Poseïdon. Will Here Zeus gegenüber die Gleichberechtigte in der Einigung sein, so macht Poseidon Anspruch auf gleiche Rechte im Verhältnisse der Geschiedenheit. Denn es gelingt der menschlichen Vorstellung durchaus nicht, Zeus zu einer negativen Macht zu erheben, welche, um einen philosophischen Ausdruck zu entlehnen, die übrigen Götter zu blossen Momenten herabsetzte. Denn Poseidon ordnet sich zwar unter und erkennt den usurpirenden Bestrebungen Here's gegenüber Zeus' Oberhoheit an; vgl. Il. θ, 210: οὐκ ἂν ἔγωγ' ἐθέλοιμι Διὶ Κρονίωνι μάχεσθαι ἡμέας τοὺς ἄλλους, ἐπεὶ ἦ πολὺ φέρτερός ἐστιν· Il. ν, 354 sagt der Dichter: ἦ μὰν ἀμφοτέροισιν (dem Zeus und Poseidon) ὁμὸν γένος ἠδ' ἴα πάτρη, ἀλλὰ Ζεὺς πρότερος γεγόνει καὶ πλείονα ᾔδη· vgl. θ, 440; υ, 301; Od. ν, 133; 148; aber er wird zugleich von Zeus selbst anerkannt als πρεσβύτατος καὶ ἄριστος Od. ν, 142, und sein Zürnen als ein vollkommen ausreichender Grund angegeben, warum Zeus trotz seines guten Willens für Odysseus noch nichts habe thun können Od. α, 68, und kann (in der durch Spitzner und Bekker 1. ed. von den Wolfischen Klammern befreiten Stelle Il. ο, 212—217) dem Bruder mit unversöhnlichem Hasse drohen, wenn er Troja ohne seine und der troerfeindlichen Gottheiten Zustimmung einseitig erretten wolle. Ja er stellt seinen An-

*) Eine andere Lesart: καὶ Φοῖβος Ἀπόλλων ist, wie sich unten ergeben wird, mit dem Göttersysteme des Dichters durchaus nicht zu vereinigen.

spruch, als ein mit Zeus gleich berechtigter zu gelten, so zu sagen als rechtlich begründet dar. Die Hauptstelle ist Il. ο, 185—210, wo Poseidon, durch Iris aus der Schlacht zurückgerufen, über Zeus, der es unverschämt findet, dass Poseidon, der schwächere und jüngere, zu trotzen wage, Folgendes ausspricht:

ὢ πόποι, ἦ ῥ᾽ ἀγαθός περ ἐὼν ὑπέροπλον ἔειπεν,
εἴ μ᾽ ὁμότιμον ἐόντα βίῃ ἀέκοντα καθέξει.
Τρεῖς γάρ τ᾽ ἐκ Κρόνου εἰμὲν ἀδελφεοί, οὓς τέκετο Ῥέα,
Ζεὺς καὶ ἐγώ, τρίτατος δ᾽ Ἀΐδης, ἐνέροισιν ἀνάσσων.
Τριχθὰ δὲ πάντα δέδασται), ἕκαστος δ᾽ ἔμμορε τιμῆς·*

Er, Poseidon, habe das Meer, Aides das unterweltliche Gebiet, Zeus den Himmel erloost —

γαῖα δ᾽ ἔτι ξυνὴ πάντων καὶ μακρὸς Ὄλυμπος.
Τῷ ῥα καὶ οὔτι Διὸς βέομαι φρεσίν. ἀλλὰ ἕκηλος
καὶ κρατερός περ ἐὼν μενέτω τριτάτῃ ἐνὶ μοίρῃ.
Χερσὶ δὲ μήτι με πάγχυ, κακὸν ὥς, δειδισσέσθω.
Θυγατέρεσσιν γάρ τε καὶ υἱάσι βέλτερον εἴη
ἐκπάγλοις ἐπέεσσιν ἐνισσέμεν, οὓς τέκεν αὐτός,
οἵ ἕθεν ὀτρύνοντος ἀκούσονται καὶ ἀνάγκῃ.

In diesen Worten ist klar ausgesprochen, dass Poseidon auf den Grund der durchs Loos vollzogenen Welttheilung dem Zeus sich durchaus gleichgestellt sehen und ihm nur das Recht patriarchalischer Herrschaft über seine Familie zugestehn will. Höchst merkwürdig ist nun der Grund, durch welchen ihn Iris gleichwohl zur Nachgiebigkeit bestimmt. Willst du denn wirklich, sagt sie, vom starren Trotz nicht lassen? „*Οἶσθ᾽, ὡς πρεσβυτέροισιν Ἐρινύες αἰὲν ἕπονται*“ (v. 204). Sie leitet also die Verpflichtung Poseidon's zum Gehorsam ebenfalls aus dem Familienrecht her, und lässt uns somit auch ihrerseits das Princip der Gliederung des Götterstaats im gegenseitigen Verhältnisse der Familienglieder erkennen. Vergl. Zeus' und Poseidons Aeusserungen v. 166 und 197, und die oben angeführte Stelle Il. ν, 354.

21. Während nun aber Poseidon rechtlich auf Gleichheit und Selbständigkeit Ansprüche macht, dieselben aber

---

*) Vgl. Hymn. Dem. 85. 86.

gegen das Uebergewicht der sittlichen den Familienverband beherrschenden Verhältnisse nicht durchzuführen vermag, fehlt Athene'n zur Begründung ihrer Opposition gegen Zeus aller rechtliche Vorwand. Die Tochter steht anders zum Vater als die Gattin und der Bruder. Aber dieses Tochterverhältniss ist so eigener Art, dass Athene durch dasselbe die interessanteste Erscheinung des ganzen Olympos wird. Sie ist nämlich die Tochter ohne Mutter, Zeus' eigene Geburt. Denn obschon der Dichter jenes zuerst bei Hes. Theog. 924 ff. und im Hymn. Apoll. Pyth. 130 sich findenden Mythologems von Athene's Geburt aus Zeus' Haupte nirgends gedenkt, so wird doch eben so wenig einer Mutter von ihr gedacht, Zeus' Vaterschaft aber immer mit einem gewissen Nachdruck hervorgehoben; vgl. Nachh. Th. II, 19. Sie heisst vorzugsweise *ὀβριμοπάτρη*, *Διὸς θυγάτηρ κυδίστη Τριτογένεια* (Il. δ, 515), wenn gleich Tritogeneia nicht die aus dem Haupte des Zeus, sondern die am böotischen Waldstrom Triton geborene *) bedeutet (Nitzsch I. p. 213 und besonders Aesch. Eum. 293 Dind.). In der menschlich gedachten Götterfamilie ist sie des Vaters verzogene Lieblingstochter, die gewähren zu lassen,

*) [Allerdings hat diese überlieferte Erklärung für unsere Zeit ihre sprachliche Schwierigkeit; ob indess der Name zurückgeht auf das Element des Wassers überhaupt und „die Wassergeborene" bezeichnet, wie Bauer, Preller, Gerhard, Welcker u. A. erklären, wagen wir nicht zu entscheiden. Die homerische Zeit, auf die es hier allein ankommt, hatte diese Vorstellung nicht; wie könnte sonst die Göttin (a. O. und Od. γ, 378) in Einem Athem *Διὸς θυγάτηρ κυδίστη Τριτογένεια* genannt werden? Die Bedeutung des überhaupt nur fünfmal vorkommenden Beiworts scheint aber in dieser Zeit so wenig mehr bekannt gewesen zu sein als die des *Ἀργειφόντης* und man mochte sich dasselbe am wahrscheinlichsten nach einer, vielleicht erst erfundenen, Localsage deuten. Die Zurückführung auf einen physikalischen Mythus wenigstens lag gewiss fern; und die sehr kühne Vermuthung eines Zusammenhangs mit dem Indischen Tritas = Indras = Zeus wird ihr Urheber (Leo Meyer, Bemm. p. 16) selbst nicht der homerischen Zeit vindiciren wollen. Neuerdings hat Bergk „die Geburt der Athene" in NJbb. 81 p. 289 ff. die Sache ausführlich behandelt; vgl. bes. S. 305 ff.]

er nicht umhin kann; Il. ε, 875—880: *σοὶ πάντες μαχόμεσθα,* sagt Ares zu Zeus; *σὺ γὰρ τέκες ἄφρονα κούρην κ. τ. λ.. Ἄλλοι μὲν γὰρ πάντες, ὅσοι θεοί εἰσ' ἐν Ὀλύμπῳ, σοί τ' ἐπιπείθονται καὶ δεδμήμεσθα ἕκαστος· ταύτην δ' οὔτ' ἔπεϊ προτιβάλλεαι, οὔτε τι ἔργῳ, ἀλλ' ἀνιεῖς, ἐπεὶ αὐτὸς ἐγείναο παῖδ' ἀΐδηλον.* Eben hat er Il. θ, 5—27 den sämmtlichen Göttern die Einmischung in die Schlachten aufs strengste verboten, als Athene das Wort nimmt, und sich ausbittet den Achäern wenigstens mit gutem Rath an Handen gehn zu dürfen; er antwortet v. 39: *θάρσει, Τριτογένεια, φίλον τέκος· οὔ νύ τι θυμῷ πρόφρονι μυθέομαι· ἐθέλω δέ τοι ἤπιος εἶναι.* Das nämliche, mit dem Zusatze: *ἕρξον, ὅπῃ δή τοι νόος ἔπλετο, μηδέ τ' ἐρώει* sagt er Il. χ, 183—185, als sich Athene seinem Antrag den um die Mauer gejagten Hektor zu retten widersetzt. Darauf pocht aber Athene, und schilt heftig, wenn der Vater ihren Bestrebungen in den Weg tritt; Il. θ, 360: *ἀλλὰ πατὴρ οὑμὸς φρεσὶ μαίνεται οὐκ ἀγαθῇσιν, σχέτλιος, αἰὲν ἀλιτρός, ἐμῶν μενέων ἀπερωεύς·* weiss aber wohl, wessen sie sich zu ihm zu versehen hat; v. 373: *ἔσται μάν, ὅτ' ἂν αὖτε φίλην Γλαυκώπιδα εἴπῃ.* Sehr häufig wird sie mit Zeus zusammengenannt und für ihn oder mit ihm wirkend gedacht. Il. θ, 287 sagt Agamemnon: *αἴ κέν μοι δώῃ Ζεύς τ' αἰγίοχος καὶ Ἀθήνη Ἴλιον ἐξαλαπάξαι, ἐϋκτίμενον πτολίεθρον·* ib. κ, 552. Nestor: *ἀμφοτέρω γὰρ σφῶϊ φιλεῖ νεφεληγερέτα Ζεὺς κούρη τ' αἰγιόχοιο Διός, γλαυκῶπις Ἀθήνη·* derselbe λ, 736: *συμφερόμεσθα μάχῃ, Διΐ τ' εὐχόμενοι καὶ Ἀθήνῃ.* Wenn Herakles, den ihm von Eurystheus befohlenen Arbeiten erliegend, zum Himmel weinte, war es Athene, die von Zeus dem Sohne zur Rettung gesendet ward (Il. θ, 362 ff.). Odysseus sagt Od. υ, 42 zu ihr: *εἴπερ γὰρ κτείναιμι (τοὺς μνηστῆρας) Διός τε σέθεν τε ἕκητι,* und fordert ib. π, 260 seinen Sohn auf zu bedenken, *ἤ κεν νῶϊν Ἀθήνη σὺν Διῒ πατρὶ ἀρκέσει ἦέ τιν' ἄλλον ἀμύντορα μερμηρίξω.* Vgl. Il. υ, 192: *μεθορμηθεὶς (Ἀχιλλεὺς) σὺν Ἀθήνῃ καὶ Διῒ πατρί.* In Od. π, 265 wird sie mit Zeus in Gemeinschaft geradezu für die höchste und mächtigste Gottheit erklärt: *ἐσθλώ τοι τούτω γ' ἐπαμύντορε — ὥτε καὶ ἄλλοις ἀνδράσι τε κρατέουσι καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσι,* eine Vorstellung von Athene, die sich, wenn gleich

hin und wieder rationalistisch beschränkt, durch das ganze Alterthum hindurchzieht. Vergl. die Ausleger zu Hor. Od. 1, 12, 20: proximos illi tamen occupavit Pallas honores, welche anführen Hesiod. Theog. 896, wo sie heisst *ἶσον ἔχουσα πατρὶ μένος καὶ ἐπίφρονα βουλήν·* Callimach. Lav. Pall. 132: *μούνᾳ Ζεὺς τόγε θυγατέρων δῶκεν Ἀθαναίᾳ πατρώϊα πάντα φέρεσθαι·* Plutarch. Sympos. 2, p. 617 C.: *ἡ δὲ Ἀθηνᾶ φαίνεται τὸν πλησίον αἰεὶ τοῦ Διὸς τόπον ἔχουσα. Διαῤῥήδην δὲ ὁ Πίνδαρος λέγει* (Fragm. XI, 9 p. 241 Diss.): *πῦρ πνέοντος ἅ τε κεραυνοῦ ἄγχιστα ἡμένη*, eigentlich: *ἄγχιστα δεξιὰν κατὰ χεῖρα πατρὸς ἵζεαι·* vgl. Il. *ω*, 100. Bekannt ist ferner und von den Auslegern zu Pindar und Horaz bemerklich gemacht die Tempelgenossenschaft der beiden Gottheiten (*σύνναοι*). Nach Aesch. Eumen. 825 weiss von den Göttern nur Athene um die Schlüssel des Gemachs, *ἐν ᾧ κεραυνός ἐστιν ἐσφραγισμένος*, so wie sie denn den Wetterstrahl häufig entlehnt und auf Attischen und Syracusanischen Münzen auch schleudert (vergl. Dissen ad l. c. p. 655). Ein Orphiker sagt (Düntzer p. 82): *δεινὴ γὰρ Κρονίδαο νόου κράντειρα τέτυκται.* Diesen Vorstellungen entspricht bei dem Dichter das Donnerwetter, das sie Il. *λ*, 45 mit Here erregt, ferner dass sie Il. *ε*, 736, *θ*, 387 Zeus' Leibrock anzieht, um in den Kampf zu gehn. Aus dieser ihrer engen, unlösbaren Verbindung mit Zeus, aus ihrer Macht- und Ehrengemeinschaft mit dem Gotte, aus ihrer Erzeugung durch ihn unmittelbar ohne Zuthun einer Mutter scheint hervorzugehn, dass hier selbst innerhalb der durch und durch vermenschlichten Olymposreligion der Gedanke hervorblickt, dass Athene eine Hypostase des Zeus, eine aus ihm herausgeborene Seite seines Wesens selbst ist. Daraus erklärt sich erstlich ihr Name und ihre beständige Jungfrauschaft; sie ist (vgl. *γαλαθηνός, τιθήνη*) die Nicht-säugende (Nelacta, Hermann); denn nur dem Männlichen entstammt, ein weibliches Abbild des höchsten Gottes hat sie das Element des wahrhaft Weiblichen nicht; sie ist, nach einem Ausdruck, welchen wir bei Plat. Symp. p. 180 D 181 C von der Aphrodite Urania gebraucht finden, *ἀμήτωρ οὐ μετέχουσα θήλεος·* sie kann keines Mannes sein, da sie von Geburt nichts Weibliches und in sich keine Fähigkeit Mutter zu werden, son-

dern nur die Gestalt eines Weibes hat. Ferner wird nunmehr anschaulich, warum Zeus nie von ihr lassen kann, und am Ende doch immer thut, was sie will, aber auch warum sie sich gegen ihn auflehnt und mit andern rebellischen Gottheiten verbindet. Nämlich als die selbständig gewordene, von ihm ausgeschiedene Metis des Zeus setzt sie sich ihm, erregt vom Bewusstsein dessen, was sie ist, feindlich entgegen. Zeus' eigener, aus ihm frei entlassener Gedanke will, wie Here, der weibliche N e b e n - Zeus, für sich selbst etwas sein, begeht aber durch Störung dieses Kindschaftverhältnisses ein weit grösseres Unrecht, als Here, da für diese, als für das andere Element des dualistisch gespaltenen dialischen Wesens, der Streit schon gegeben, ja gewissermassen natürlich ist. Dies finden wir angedeutet in Zeus' Drohrede, mit welcher er durch Iris die beiden unbotmässigen Göttinnen vom Kampfe zurückrufen lässt, Il. *ϑ*, 399 — 408, besonders von v. 404 an: *οὐδέ κεν ἐς δεκάτους περιτελλομένους ἐνιαυτοὺς ἕλκε᾽ ἀπαλθήσεσθον, ἅ κεν μάρπτῃσι κεραυνός· ὄφρ᾽ εἰδῇ Γλαυκῶπις, ὅτ᾽ ἂν ᾧ πατρὶ μάχηται. Ἥρῃ δ᾽ οὔτι τόσον νεμεσίζομαι οὐδὲ χολοῦμαι· αἰεὶ γάρ μοι ἔωθεν ἐνικλᾶν, ὅ,ττι νοήσω.* Weiter ergiebt sich aus diesem Verhältniss ein Hauptunterschied der beiden Gedichte. In der Odysseē ist ein Kampf unter den Olympiern gar nicht vorhanden; denn die enge zusammen gehörigen Gottheiten befinden sich nicht im Zustande der Entzweiung. Zeus und Athene sind einig; man sehe, wie sie sich Od. *ω*, 472 ff. in Einigkeit des Willens berathen; und Here bleibt ganz aus dem Spiele; somit steht Poseidon auf der anderen Seite allein. In der Ilias dagegen ist der Kampf auf Erden nur das irdische Gegenbild vom Kampfe der Olympier; man erwäge, was Il. *φ*, 432 Athene mit dürren Worten sagt: *τῷ κεν δὴ πάλαι ἄμμες ἐπαυσάμεθα πτολέμοιο, Ἴλιον ἐκπέρσαντες ἐΰκτίμενον πτολίεθρον.* Hier treten die von Rechts wegen als einig und willensgleich postulirten Götterindividuen in den Zustand der Spannung und Feindschaft ein, und dies giebt den Göttern der Ilias s c h e i n b a r einen andern Charakter als denen der Odyssee *). Denn aller Hass, alle Bos-

*) Zeyss in der Commentat. quid Homerus etc. p. 84 hat dieses im

heit und Arglist, wozu Krieg und Hader die Sterblichen verleitet, erzeugt sich in Folge der Zwietracht auch unter den Göttern, in deren Wesen, wie wir oben gesehen haben, Heiligkeit keineswegs ein constitutives Element ist.

22. Haben wir bisher diejenigen Gottheiten betrachtet, welche mit Zeus aus verschiedenen Ursachen in den engsten Bezug gesetzt in eben diesem Bezuge die Berechtigung zu finden glauben, sich ihm selbständig gegenüberzustellen und obwohl minder mächtig, dennoch irgend eine Theilung der Herrschaft in Anspruch zu nehmen, so führt uns nunmehr der Gegensatz auf diejenige Gottheit, welche gleichfalls mit Zeus aufs engste verbunden und bei Göttern und Menschen in hohen Ehren stehend doch die untergeordnete Stellung gegen Zeus niemals aufgiebt, sondern stets mit ihm in Willenseinheit lebt. Das ist Apollon, der nicht ohne Bedeutsamkeit Il. α, 86 *Διῒ φίλος* heisst, und Il. π, 667, wie nie sonst ein anderer Gott, von Zeus mit *φίλε Φοῖβε* angeredet wird, der überall den Geboten des Vaters sich fügsam zeigt, und auch von der hellenischen Anschauungsweise des Götterthums, aus welcher die Anordnung der Festspiele hervorgieng, in der olympischen Feier neben Zeus gestellt wurde (vergl. Müller die Dorier I p. 251 ff. und meine Nachh. Th. II, 18). An Ehren steht er Athene'n nicht nach; vgl. Il. ϑ, 540, ν, 827: *τιοίμην δ' ὡς τίετ' Ἀϑηναίη καὶ Ἀπόλλων* was, wie wir oben sahen, Od. π, 265 von der Göttin gesagt ist, spricht der Dichter des Hymn. in Apoll. Del. 68 auch von Apoll aus, *μέγα μιν πρυτανευσέμεν ἀϑανάτοισιν καὶ ϑνητοῖσι βροτοῖσιν ἐπὶ ζείδωρον ἄρουραν·* vgl. Hymn. Herm. 468 ff.: *πρῶτος γὰρ, Διὸς υἱέ, μετ' ἀϑανάτοισι ϑαάσσεις, ἠΰς τε κρατερός τε, φιλεῖ δέ σε μητίετα Ζεύς·* wie denn auch Athene selbst mit ihm nicht in beständigem Zwiespalt lebt, wie mit Ares, sondern auf einen Wunsch und Vorschlag von ihm eingeht; vgl. Il. η, 17—42. Warum er aber diese seine bedeutende Stellung unter den Olympiern (die ihm Il. τ, 413 gegebene Benennung *ϑεῶν ὤριστος* theilt er ib. 95 mit Zeus) nie zur Auflehnung und Unbotmässigkeit benützt, davon liegt der Grund darin,

---

Ganzen richtig erkannt. Vgl. auch Otfr. Müllers griech. Literaturgesch. I p. 105 ff.

dass er wesentlich Zeus' Organ, dessen Mund ist, und des Vaters Satzungen verkündet; Hymn. Del. 132: *χρήσω δ' ἀνθρώποισι Διὸς νημερτέα βουλήν·* Hymn. Apoll. Pyth. (75) 254: *τοῖσιν δέ τ' ἐγὼ νημερτέα βουλὴν πᾶσι θεμιστεύοιμι·* vgl. Hymn. Herm. 533 ff. und Od. *π*, 402: *ἀλλὰ πρῶτα θεῶν εἰρώμεθα βουλάς. Εἰ μέν κ' αἰνήσωσι Διὸς μεγάλοιο θέμιστες κτλ.* Denn Apollon ist auch bei dem Dichter nicht nur ein Weissage-Gott, der Gott der Mantik überhaupt (Od. *ο*, 526: *ὥς ἄρα οἱ εἰπόντι ἐπέπτατο δεξιὸς ὄρνις, κίρκος, Ἀπόλλωνος ταχὺς ἄγγελος*), sondern er ist auch schon der pythische Gott; Il. *ι*, 405: *οὐδ' ὅσα λάϊνος οὐδὸς ἀφήτορος ἐντὸς ἐέργει, Φοίβου Ἀπόλλωνος, Πυθοῖ ἔνι πετρηέσσῃ·* Od. *θ*, 79: *ὣς γάρ οἱ χρείων μυθήσατο Φοῖβος Ἀπόλλων Πυθοῖ ἐν ἠγαθέῃ*, und als solcher gewiss wie bei Aesch. Eum. 19 *Διὸς προφήτης**), wenn dies der Dichter auch nirgends ausdrücklich sagt. Denn dass Apollon in Absicht auf die Weissagung mit Zeus in Beziehung gesetzt wird, geht hervor aus Od. *ο*, 245: *Ἀμφιάραον, ὃν περὶ κῆρι φίλει Ζεύς τ' αἰγίοχος καὶ Ἀπόλλων.* Indem somit das Amt, worin er das ihm zugeschriebene Wesen bethätigt, eine durchgängige Einstimmigkeit mit Zeus unabweislich erfordert, ist in ihm gar kein Moment vorhanden, aus dem sich Gegensatz und Widerstreben entwickeln könnte; er ist stets der gehorsame Sohn, der keinen andern Willen hat, als den des Vaters auszurichten und zu verkünden.

23. Ist unsere bisherige Darstellung gegründet, so leuchtet nunmehr von selbst ein, warum grosse, sehr schwer oder gar nicht zu erfüllende Wünsche, deren Gewährung jedenfalls Einigkeit der Hauptgottheiten voraussetzt, so häufig eingeleitet werden mit: *αἲ γάρ, Ζεῦ τε πάτερ καὶ Ἀθηναίη καὶ Ἄπολλον·* Il. *β*, 371; *δ*, 288; *η*, 132; *π*, 97; Od. *δ*, 341; *η*, 311; *σ*, 235; *ω*, 376. In dieser Formel, in welcher das griechische Gottesbewusstsein vielleicht seine tiefste theologische Anschauung niedergelegt hat, in dieser auch den Attikern bekannten Formel „stellt der Grieche die für ihn höchsten und unter sich innigst verbundenen Gottheiten

*) Cf. Schol. ad. Soph. Oed. Col. 789 (Doed., p. 176).

in eine das Heiligste vereinende Gemeinschaft-zusammen" (Nachh. Th. II, 20). Diese Zusammenstellung ist bei Homer so wenig zufällig, als im Eide der Athenienser (Schol. Il. *β*, 371). Denn es ist dem Menschen natürlich, bei seinen höchsten Wünschen wie bei seinen heiligsten Betheuerungen den Blick auf seine höchsten Gottheiten zu richten. Hochwichtig aber ist sie desshalb, weil sie Zeugniss giebt, dass der Grieche ein freilich nicht speculativ entwickeltes Bewusstsein der Zusammengehörigkeit gerade dieser drei Gottheiten hat; vgl. Schneidewin zu Soph. OR. 163*).

24. Die freien Gottheiten, die wir bisher betrachtet haben, bilden die Grundlage des im Epos hervortretenden Götterthums, sowie sie auch am tiefsten in die epische Handlung eingreifen. Die Vermehrung derselben und die fortgesetzte Gliederung der olympischen Götterwelt, welche vom Dichter zwar nimmermehr geschaffen wird, wohl aber nationale Feststellung erhält, entspringt theils aus weiteren Familienbeziehungen, theils aus jenem Dualismus der Götterindividuen, theils endlich aus der Nothwendigkeit, gewissen Bereichen des Weltwesens Vorsteher und Verwalter zu geben. So entspricht denn erstlich dem kriegerischen Sohne Zeus' und Here's gegensätzlich der friedlichen Künsten zugewendete H e p h a i s t o s, dem kampfrüstigen der lahme, dem nach Art der Mutter zu Streit geneigten der friedfertige, den Zwist der Aeltern vermittelnde Sohn, Il. *α*, 571 ff.; ferner A r t e m i s dem Apollon, die Jägerin (vgl. Nitzsch II p. 101), welche jedoch auch mit sanften Geschossen schnell und unvermuthet die Frauen tödtet, dem ferne treffenden Gott mit dem silbernen Bogen, der mit gleicher Waffe Tod den Männern giebt, Il. *ω*, 758; Od. *γ*, 280; *η*, 64; *ρ*, 251; 494. — Während Zeus als ἑρκεῖος der Schirmvogt des Familienrechtes und Hausregiments ist, und ihm entsprechend Here in den Eileithyien, ihren Töchtern (Il. *λ*, 271), der Familienerhaltung, den Geburten vorsteht (vgl. Il. *τ*, 115 ff.); ist die natürlich-sinnliche Seite des Geschlechtsverhältnisses A p h r o-

*) Gegen Missdeutungen dieser Ansicht habe ich mich in meiner Note zu Il. *β*, 371 verwahrt.

dite'n zugewiesen (Il. ε, 429: ἀλλὰ σύγ' ἱμερόεντα μετέρχεο ἔργα γάμοιο); desshalb gewährt sie den von ihr erzogenen Pandareos-Töchtern die Vermählung als sittlich-bürgerliche Verbindung nicht selbst, sondern fordert diese für dieselben von Zeus, Od. υ, 74, 75. — Hermes endlich ist, bei Homer wenigstens, vor Allem der Bote des Zeus; Od. ε, 28: ἦ ῥα καὶ Ἑρμείαν, υἱὸν φίλον, ἀντίον ηὔδα· Ἑρμεία· σὺ γὰρ αὖτε τά τ' ἄλλα περ ἄγγελός ἐσσι. Aber er ist kein blosser Bote, sondern der Besteller von Aufträgen, deren Ausrichtung Klugheit, Gewandtheit und Vorsicht erheischt, wie in Il. ω die Geleitung des Priamos ins achäische Lager, in Od. ε die Botschaft an Kalypso, die Tödtung des Argos, eine Sage, die vom Dichter wie manche andere blos angedeutet ist im Ausdruck Ἀργειφόντης. In dieser seiner Eigenschaft als Bote ist er διάκτορος, welches Beiwort den Begriff eines Wegweisers zwar in sich fasst, schwerlich aber darin aufgeht; vgl. Welcker Götterl. I p. 346. Aber Hermes ist als ἐριούνιος der auch ohne Auftrag freundlich hülfreiche, geleitende, vermittelnde Gott; z. B. für Odysseus, dem er das μῶλυ giebt, für Herakles, den er in der freilich zweifelhaften Stelle Od. λ, 626 in die Unterwelt geleitet. Vgl. Il. ω, 334: Ἑρμεία· σοὶ γάρ τε μάλιστά γε φίλτατόν ἐστιν ἀνδρὶ ἑταιρίσσαι, καί τ' ἔκλυες ᾧ κ' ἐθέλῃσθα. So wird er in der nachhomerischen Vorstellung Od. ω der ψυχοπομπός. Der Stab, den er bei seinen Ausrichtungen führt und von dem er χρυσόῤῥαπις heisst, ist kein Heroldstab (vgl. Nitzsch II p. 11), auch noch nicht ὄλβου καὶ πλούτου ῥάβδος, wie im Hymn. Herm. 529, sondern ein Zauberstab, τῇ τ' ἀνδρῶν ὄμματα θέλγει (vgl. Od. κ, 291), ὧν ἐθέλει, τοὺς δ' αὖτε καὶ ὑπνώοντας ἐγείρει, welche für Il. ω, 343, 344 passenden Verse (denn ib. 445 schläfert er wirklich die Wächter des Lagers ein) in Od. ε, 47 f. und ω, 2 ff. nicht motivirt stehn. Selbst anstellig und mit tüchtigem Verstande geschmückt (Il. υ, 35: ἐπὶ φρεσὶ πευκαλίμῃσι κέκασται) ist er auch Geber der Anstelligkeit (Od. ο, 319: Ἑρμείαο ἕκητι διακτόρου, ὅς ῥά τε πάντων ἀνθρώπων ἔργοισι χάριν καὶ κῦδος ὀπάζει, δρηστοσύνῃ οὐκ ἄν μοι ἐρίσσειε βροτὸς ἄλλος), ja sogar der betrüglichen List und des Meineids; Od. τ, 396. Dem Mann, den er liebt, verleiht er Wohlstand, Il. ξ, 490; darum heisst

auch der Sohn, den er mit Polymele zeugt, *Εὔδωρος* Il. *π*, 179; denn die Söhne werden oft nach dem Thun der Väter benannt. In diesen Gestalten zeigt sich Hermes bei Homer; die Erörterung seines ursprünglichen Wesens und die weitere Entwicklung desselben liegt ausserhalb unserer Aufgabe.

Diese vier zuletzt genannten Gottheiten sind, wie Apollon und Athene, Kinder des Zeus. Somit beruht ihr Wesen, wie die Natur dieser beiden, nicht auf ihnen selbst, sondern ist ein Ausfluss des seinigen; ihre Mütter sind entweder, wie Dione, gleich Here'n weibliche Gegenbilder, oder wie Leto, Gegensätze des Zeus (der Weltregent und Urheber der *θέμιστες* zeugt aus der Verborgenheit den seine *θέμιστες* offenbarenden Sohn, dem sich dann in den oben angegebenen Beziehungen die Schwester gesellt); über Maja lässt sich aus dem Dichter nichts Sicheres entnehmen. Folglich sind jene Gottheiten in den von ihnen verwalteten Bereichen eigentlich nur den Götterkönig repräsentirende, an seiner Statt wirkende Wesen. Für diese Vorstellung spricht nicht nur Apollons und Athene's Verhältniss zu Zeus, sondern sogar auch das Poseidons, wenn man Od. *ο*, 245: *Ἀμφιάραον, ὃν περὶ κῆρι φίλει Ζεύς τ᾽ αἰγίοχος καὶ Ἀπόλλων* vergleicht mit Il. *ψ*, 306: *Ἀντίλοχ᾽, ἤτοι μέν σε νέον περ ἐόντ᾽ ἐφίλησαν Ζεύς τε Ποσειδάων τε, καὶ ἱπποσύνας ἐδίδαξαν παντοίας*; in welcher Stelle der Dichter selbst in der Function des *Ποσειδῶν ἵππιος* ein dem Zeus ebenfalls und priori loco zukommendes Wirken erblickt. In Bezug auf Artemis heisst es ausdrücklich Il. *φ*, 483: *ἐπεί σε λέοντα γυναιξὶν Ζεὺς θῆκεν, καὶ ἔδωκε κατακτάμεν, ἥν κ᾽ ἐθέλησθα.* In dieser Zurückführung göttlicher Thätigkeiten auf Zeus als deren Urquell verräth sich deutlich eine der homerischen Weltanschauung eingepflanzte monotheistische Tendenz; vgl. Müller Prolegom. p. 245, Nitzsch I p. 57, Nachhom. Th. II, 17 — 21.

25. An einige dieser Gottheiten schliessen sich mehrere minder individualisirte Wesen gleichsam als dienende, die Hauptgottheit begleitende Genien an, in denen sich irgend eine Seite des Wesens derselben insonderheit ausprägt. Mit Zeus, als dem Horte der Gerechtigkeit und des politischen Lebens, ist Themis verbunden, nicht wie bei Hesiodos Θ.

901 ff. als Gemahlin und Mitherrscherin, sondern in dienender Eigenschaft; vgl. Il. *υ*, 4: *Ζεὺς δὲ Θέμιστα κέλευσε θεοὺς ἀγορήνδε καλέσσαι·* ferner Od. *β*, 68: *λίσσομαι ἠμὲν Ζηνὸς Ὀλυμπίου ἠδὲ Θέμιστος, ἥτ' ἀνδρῶν ἀγορὰς ἠμὲν λύει ἠδὲ καθίζει·* mit Here, der Ehegöttin, die Eileithyien, ihre Töchter, Il. *λ*, 271, mit Apollon die Musen, sofern er nach Il. *α*, 603 des Saitenspiels waltet, wie die Musen des Gesanges und der Dichtung (Od. *ϑ*, 481), deren Gott Apollon noch nicht ist (Müller Proleg. p. 425, Nitzsch II p. 224). Wenn Od. *ϑ*, 488 nach Odysseus' Vermuthung auch Apollon den Demodokos gelehrt haben kann (*ἤ σέ γε Μοῦσ' ἐδίδαξε Διὸς παῖς, ἢ σέ γ' Ἀπόλλων*), diese Belehrung Apollons aber nicht auf des Sängers Saitenspiel geht, sondern nach v. 489 darauf, dass Demodokos *λίην — κατὰ κόσμον Ἀχαιῶν οἶτον ἀείδει, — ὥστε που ἢ αὐτὸς παρεὼν ἢ ἄλλου ἀκούσας*, so wird Apollon hier mit Müller und Nitzsch als der inspirirende Gott der Weissagung zu denken sein, welcher auch Geschehenes mittheilt, das dem Menschen nicht auf natürlichem Wege bekannt geworden ist. So weiss Kalchas als *μάντις* auch was früher geschehen war, ingleichen auch die äschyleische Kassandra, Agam. 1196 — 1201 Dind.*). Mit Aphrodite sind die Charitinnen verbunden, Il. *ε*, 338; dass gerade Here Il. *ξ*, 267 deren eine, Pasithea, dem Hypnos zu vermählen verspricht, ist wohl nur poetisches Motiv. Dass aber die in Il. *σ*, 382 *κατ' ἐξοχὴν* Charis genannte Gattin des Hephaistos Aphrodite selbst sei, dem widerstreitet des Dichters streng ausgebildetes Namensystem so sehr, dass eher jener Abschnitt in Od. *ϑ*, der uns in Aphroditen Hephaistos' Gemahlin kennen lehrt, einem andern Dichter zugeschrieben werden muss. Jedenfalls sind diese Vermählungen allegorisch. — Von den Horen ist für unseren Standpunkt, da wir keine hom. Mythologie schreiben, aus dem Dichter wenig zu entnehmen. Wir erkennen willig die Belehrung von Lehrs**) an, dass sie nicht, wie sonst angenommen worden, die Jahreszeiten, sondern gleichsam den Wellenschlag der

---

*) Meine Note zu Il. *α*, 70 ist hienach zu berichtigen.

**) [Populäre Aufsätze, p. 75 ff.]

Zeiten bezeichnen, wofür auch Il. φ, 450 einen Anhaltspunkt giebt: *ἀλλ' ὅτε δὴ μισθοῖο τέλος πολυγηθέες Ὧραι ἐξέφερον.* Sie stellen aber die Zeit nicht von ihrer traurigen Seite, als die alles verschlingende, sondern von ihrer erfreulichen, als die alles bringende und reifende dar. Von besonderen Thätigkeiten gedenkt Homer blos ihres Geschäfts als der Himmelspförtnerinnen, *τῇς ἐπιτέτραπται μέγας οὐρανὸς Οὔλυμπός τε, ἠμὲν ἀνακλῖναι πυκινὸν νέφος ἠδ' ἐπιθεῖναι* (Il. ε, 749, ϑ, 394), und dass sie den gerade am Thore (ϑ, 411) durch Iris zurückgerufenen Göttinnen Here und Athene die Pferde wieder ausspannen (433). Während letzteres mit ihrem Dienst am Thore des Olympus nur zufällig verbunden und ein Beweis der freundlichen Unterwürfigkeit ist, mit welcher bei Homer die niederen Gottheiten den höheren sich unterordnen, bringt sie das Geschäft die Wolken vor- und wegzuschieben in unmittelbare Verbindung mit dem Wolkenversammler Zeus, dessen und der Themis Töchter sie nach der Theogonie sind. Vgl. Paus. 5, 11, 2: *εἶναι γὰρ θυγατέρας Διὸς καὶ ταύτας (τὰς Ὥρας) ἐν ἔπεσίν ἐστιν εἰρημένα· Ὅμηρος δὲ ἐν Ἰλιάδι ἐποίησε τὰς Ὥρας καὶ ἐπιτετράφθαι τὸν οὐρανόν, καθάπερ τινὰς φύλακας βασιλέως αὐλῆς.* Dass sie bei Homer schon die ethische Bedeutung haben, welche ihre erst von Hesiod genannten Namen Eunomia, Dike, Eirene andeuten, ist aus dem Dichter selbst nicht erweisbar; vgl. Schoem. Opusc. II p. 52.

Mehr blos zur Vollständigkeit der olympischen Hofhaltung scheint im Göttersysteme des Dichters die Schenkin Hebe (Zeus' und Here's Tochter nach dem freilich obelisirten 604ten Verse von Od. λ vgl. Il. ε, 722) zu gehören, deren Ehe mit dem Gott gewordenen Herakles, wie die der Charis mit Hephaistos, für uns offenbar allegorischer Natur ist. Gleichermassen verhält sichs wohl (vgl. Göttling) mit Asklepios und Paieon.

26. Hiemit schliesst sich der Kreis der olympischen Gottheiten. Von den nicht olympisch genannten, jedoch oberweltlichen noch nicht chthonischen Gottheiten Dionysos und Demeter, deren Bedeutsamkeit erst in dem nachhomerischen Zeitalter mächtig hervortritt, ist aus dem Dichter folgendes zu berichten; denn es ist doch sehr zu bezweifeln,

8*

dass alle Stellen, in denen der Dichter von Dionysos redet, unächt seien, wenn auch Od. ω, 74 in einem Abschnitte der unächten Odyssee steht. Beide sind ihm wirkliche, wesentliche Götter, da Dionysos Il. ζ, 129. 131 so gut unter die θεοὶ ἐπουράνιοι gerechnet wird, als Od. ε, 125 nach 119 Demeter unter die θεαί. Beide erscheinen aber nicht in der Gesellschaft der übrigen Götter auf dem Olymp; thätig sind sie nur für die Menschenwelt. Dionysos heisst Il. ξ, 325 wenn auch in einer unächten Stelle doch bezeichnend χάρμα βροτοῖσιν, und nur die Menschen essen Δημήτερος ἀκτήν (vgl. Göttling l. c. p. 266 [Ges. Abhdlg. I p. 208]). Doch stehn beide Gottheiten mit Zeus in Verbindung, Dionysos als Sohn, Demeter als Mutter Persephone's, welche nach Od. λ, 217 Zeus' Tochter ist; denn es ist wenigstens keine zwingende Nothwendigkeit vorhanden, dieser eine andere Mutter zu geben; vgl. Schoem. Opusc. II p. 53. Ferner kennt der Dichter wohl einen Kultus der Demeter (Il. β, 696 Δήμητρος τέμενος im thessalischen Pyrasos), aber keineswegs eleusinische Mysterien; von dionysischen Orgien auf dem heiligen Nysaberg in Thrakien hat er Kunde, Il. ζ, 132 coll. χ, 460*), aber als von bekämpften und gewehrten; denn der Thrakerfürst Lykurgos jagt den Dionysos nebst seinen thyrsosschwingenden Ammen ins Meer. Dass sich an agrarische und dionysische Kulte menschliche Gesittung, fester Wohnsitz, Regelung des ehelichen und politischen Lebens knüpft, davon findet sich im Dichter keine Spur, obgleich er von der edleren Gestaltung des Lebens, in der diese Gottheiten walten, die niedere, wo nicht gepflügt noch gepflanzt wird, sondern Alles, auch der Weinstock, wild wächst, in der Beschreibung des Kyklopenlandes (Od. ι, 105 ff.) vollkommen genau unterscheidet. Von sonstigen Mythen erwähnt Homer blos Demeter's Verbindung mit Jasion (Od. ε, 125) und die des Dionysos mit Ariadne in der überaus räthselhaften Stelle Od. λ, 325, in welcher Διονύσου μαρτυρίῃσιν sprachlich nach Hesiod. Opp. 282 nichts Anderes bedeuten kann, als dass

*) Vgl. Voelcker Rec. von Lobeck's Aglaoph. in den NJbb. Bd. V, 1. p. 48 ff. Thrakischer Weinbau: Il. ι, 72.

der Gott Artemis durch sein Zeugniss vermocht habe, die Jungfrau durch ihre sanften Pfeile zu tödten. Warum Dionysus in dieser Gestaltung der Sage als deren Widersacher erscheint, ist durchaus nicht zu ermitteln. Der Eindruck also, den das Reden und Schweigen des Dichters von diesen Gottheiten giebt, ist der, dass sie, nicht theilhaftig des Götterrathes, unverwickelt in die Bewegungen der epischen Handlung und abgesondert von dem Treiben des Kriegs und der Meerfahrt, die friedlichen Pfleger des Acker- und des geregelten Weinbaues sind. Ob Homer einen Kultus des Weingotts gekannt habe, ob ihm überhaupt des Dionysus göttliche Wirksamkeit als Weingott lebendig gegenwärtig war, muss nach Nitzsch III p. 42 allerdings sehr zweifelhaft erscheinen, da der Dichter in Stellen, die nach seiner sonstigen Anschauung vom Wirken der Götter Erwähnung des Weingotts fast nothwendig machen, seiner nicht gedenkt, nicht bei Maron, dem Besitzer des edelsten Weins, der Apollpriester ist, nicht beim Weingarten des Alkinoos, nicht bei Beschreibung der Weinlese auf Achilles' Schild. Und doch machen die oben angeführten Stellen, und namentlich diejenigen, wo von Thyrsusstäben und Mänaden als von bekannten Dingen gesprochen wird (Il. ζ, 134; χ, 460), den Zweifel wiederum sehr unsicher. Mit Demeter steht es entschieden anders. Die täglich genossene *Δημήτερος ἀκτή* musste auch täglich an die Geberin erinnern; im Geschäfte der Worfelung, des Absonderns der Spreu von der Frucht, ist die Göttin thätig; Il. ε, 500: *ἀνδρῶν λικμώντων, ὅτε τε ξανθὴ Δημήτηρ κρίνῃ, ἐπειγομένων ἀνέμων, καρπόν τε καὶ ἄχνας.* Aber warum tritt auch sie so wenig im Epos hervor? Duncker III p. 305 vertritt die seit Welckers Erklärung in den Nachträgen zur Tril. p. 197 wohl allgemein gewordene Ansicht, indem er sagt: „die Götter der Bauern, des Ackers und der Obstfrucht, Dionysos und Demeter, interessirten die Ritter und deren Sänger nicht." Wir müssen abermal auf die Bemerkung Müllers in den Proleg. p. 127, 354 zurückgehen, dass die mehr oder minder häufige Erwähnung eines Gottes von der Anlage der epischen Handlung abhängt. Wer würde von Here's Bedeutung als Göttin etwas ahnen, wenn wir nur die Odyssee hätten, in welcher diese ganz ausser

der Handlung steht und desshalb auch nur dreimal im Vorbeigehn genannt wird, Od. δ, 513, μ, 72, υ, 70. In gleichem Falle befindet sich Demeter für die beiden Gedichte; eine blosse Bauerngottheit ist sie gewiss nicht.

27. Vollständig schliesst sich das homerische Göttersystem mit Aides und Persephone'n ab, welche bei dem Dichter, wenn auch Zeus' und Demeters Tochter, doch nach Preller's treffender Bemerkung*) durchaus nicht die liebliche Jungfrau der späteren Mythe, sondern die furchtbare Beherrscherin des Todtenreichs und als solche lediglich das weibliche Gegenbild ihres Gemahles ist. Da nun Aides in der Theilung des Weltregiments als Zeus' gleichberechtigter Bruder durchs Loos den ζόφος ἠερόεις bekommen hat (Il. ο, 191), und ausdrücklich Ζεὺς καταχθόνιος genannt wird (Il. ι, 457. coll. 569), so ist er im Reiche der Todten mit Persephone'n ganz was Zeus mit Here'n im Olympos ist. Persephone theilt seine Macht. Sie straft mit ihm die Meineidigen in der Unterwelt, wie Il. γ, 278 schon von den Alten richtig erklärt wird, sie hört mit ihm den von Aeltern über ihre Kinder ausgesprochenen Fluch, Il. ι, 454 ff. 569 ff. Zwar ist man nach Od. λ, 213. 226. 385. 634 zu glauben versucht, dass sie insonderheit die Schatten der Frauen beherrsche; aber nach Od. κ, 494 ist sie es, welche auch dem Teiresias allein unter den Schatten Besinnung und Bewusstsein gelassen hat, so dass es beinahe scheint, als führe sie das Regiment unter den Todten (vgl. Nachh. Theol. II, 15 p. 126), während Aides als der ἀμείλιχος ἠδ ἀδάμαστος, als θεῶν ἔχθιστος ἁπάντων (Il. ι, 158. 159) die Gewalt des Todes über die Lebendigen bezeichne. Der Il. π, 672 vorkommende Θάνατος ist allegorisches Bild für den Zustand des Todtseins, und wird vom Dichter mit Aides in keine Beziehung gebracht. Uebrigens bemerkt Bäumlein (Zimm. Zeitschr. für Alterth. 1839 p. 1183) sehr richtig, dass, da bei Homer die ganze Götterwelt zu éinem System abschliesse, dessen Spitze und Einheit Zeus ist, auch Aides

*) Dem. und Pers. p. 10 f.

dieser Einheit sich fügen und folglich, von Herakles verwundet, Heilung im Olympos von Paieon suchen müsse, Il. ε, 395 — 402*).

---

*) Die Graungestalten der odysseeischen Mährchenwelt, Scylla (ἀθάνατον κακὸν genannt) mit ihrer Mutter Krataiis, Charybdis, ferner die Sirenen, die Zauberin Kirke liegen ausserhalb des Götterkreises. Von den Keren, den Erinyen reden wir da, wo die Vorstellung von diesen Wesen in das praktische Leben des homerischen Menschen eingreift.

Dritter Abschnitt.

Die Götter und die Moira.

1. War man früher gewohnt gewesen in der *Μοῖρα* schlechtweg das blinde Fatum, jene die Freiheit des göttlichen Waltens und menschlichen Willens unbedingt aufhebende, von keiner Persönlichkeit getragene Macht zu finden, so konnte sich doch diese aus der Kenntniss anderweitiger Weltanschauungen in den Dichter hineingetragene Vorstellung dem besonnenen Leser desselben unmöglich bestätigen. So ist es denn neuerdings dahin gekommen, dass man häufig der entgegengesetzten Ansicht gehuldigt hat, als sei die Moira mit dem Willen und Walten der Götter und des Götterköniges identisch oder diesem sogar unterworfen, und die Vorstellung eines blindherrschenden, das heisst von keinem persönlichen, seiner selbst bewussten Willen ausgehenden Fatums im Dichter gar nicht zu finden *). Damit hat aber

*) Einige literarische Nachweisungen. I. Die *Μοῖρα* steht über Zeus: Harless de theol. inprimis fato et Jove Homeri in den Opusc. var. argum. p. 388 besonders p. 433 ff.; Müller Prolegom. p. 247; Hase Alterthumskunde p. 83; Bernhardy gr. Literaturg. p. 180 extr., jetzt II p. 21 ed. 2. Ulrici Geschichte der hellen. Dichtkunst p. 187; Haupt allgemeine wissenschaftliche Alterthumskunde Bd 2. p. 102; Dissen kleine Schriften p. 348; Bumke de fato Homerico Progr. Braunsberg 1828; [von den Neueren führt Welcker (I, 184) noch an: Creuzer hist. Kunst S. 117; Solger nachgel. Schr. II, 698, 708; Schömann Prometheus S. 133]. II. Zeus steht über der *Μοῖρα*. Vor allen Lange Einleitung in das Stu-

die wissenschaftliche Forschung, die sich früher meist blos mit Erklärung des räthselhaften ὑπέρμορον zu beschäftigen veranlasst sah, eine zweite Hauptaufgabe erhalten, welche nur darin bestehen kann: den Ursprung des Widerspruchs

---

dium der griech. Mythol. p. 100 ff. Ihm folgen, theilweise mit Modifikationen, Nitzsch Anmerkungen zur Od. Bd. I p. 178 ff.; Göttling im Hermes XXIX p. 272; Zeyss Comment. quid Hom. et Pindarus etc. p. 35 ff.; Voelcker in der allg. Schulzeitung 1831. Abth. II Nro. 144. Ferner Mätzner de Jove Homeri p. 76 ff. (p. 79: apparet, fatum Homericum nihil aliud significare nisi Jovis de hominum rebus decreta, deorum suffragiis probata); Eckenbrecher de Jove Homeri p. 3 ff., der für seine Ansicht p. 17 auch Manso citirt in den „Versuchen über einige Gegenstände der Mythol. der Gr. u. R." 1794. p. 503; Schmalfeld de fato Homerico partic. 1. (Progr. von Eisleben 1836). [Hiezu ergänzt Welcker a. O.: Kanne Mythol. der Gr. 1805 S. 64; Baur Symbol. und Mythol. II, 1. S. 334—36; Bode hellen. Dichtkunst III, 1. S. 270; Helbig die sittl. Zustände des Gr. Heldenalters 1839 S. 11 ff. und Ztschr. f. AW. 1843 S. 658 f.] III. Vermittelnde Ansichten, mehr oder weniger in dem Sinne, den wir unten auszuführen gedenken, bei Delbrück: Homeri religionis quae ad bene beateque vivendum heroicis temporibus fuerit vis. Magdeb. 1797. p. 48 ff (p. 52: Quae igitur disputavimus, eorum huc redit summa, Homerum ad fatum non referre, nisi ea, quae ita evenerant, ut, cur Dii eorum auctores essent, nullam rationem probabilem invenire posse sibi videretur); vornehmlich aber bei Creuzer Symbolik II p. 458. [Bendtsen de fato, imprimis Homerico. Hann. 1815. Haentjes üb. d. Schicksalsidee etc. Köln 1848. Hammer de Jove Hom. Zerbst. 1855. Malkowsky, de Jove etc. Deutsch-Krone 1838 ist uns nicht bekannt. Von Neueren stimmen im Wesentlichen mit uns überein: Lübker Ges. Schrr. S. 20; L. Müller de fato Homerico Berol. 1852 bes. S. 52; Schwenk Mythol. der asiat. Völker I S. 423; Preller in Pauly's Real-Encyclop. III S. 431 f. IV, 598 und Griech. Mythol. I S. 328, doch vgl. 329; Gerhard gr. M. I §. 201; Furtwängler die Idee des Todes etc. S. 48. 172; Jacob über d. Entst. d. Il. und Od. S. 51. 61 f. u. A.] Ueber Benj. Constant de la religion (Bd. III p. 358) und Limburg Brouwer (II, 6, p. 39) vgl. Nachhomer. Theol. Anm. 14. — Im Widerspruch mit den bisherigen Auffassungen führt Welcker Gr. Götterlehre I S. 183 ff. den Satz aus: „Möra und Gottes Wille oder Wirken sind eins."

dieser Ansichten in der Weltanschauung des Dichters selbst nachzuweisen, und auf diesem Wege jedweder derselben sowohl ihre Berechtigung zuzuerkennen, als ihre Einseitigkeit aufzudecken und demgemäss auch wohl aufzuheben.

Da sich aber der Dichter zur Bezeichnung des Schicksalsbegriffes verschiedentlicher Ausdrücke und dieser selbst wieder nicht in einerlei Sinne bedient, so ist vor allen Dingen Feststellung des Sprachgebrauchs nöthig, damit wir die für Ergründung der Sache maassgebenden Stellen von den andern gleichgültigen zu unterscheiden im Stande sind. Wir fassen uns hiebei, zumal was Aufzählung gleichartiger Stellen betrifft, so kurz als möglich. Die Wörter, welche hiebei in Frage kommen, sind vor allen *αἶσα* und *μοῖρα*.

2. Obgleich die Etymologie von *αἶσα* sehr unsicher bleibt — am wahrscheinlichsten ist mir die von Döderlein Gloss. 429 [und etwas anders auch von Curtius Grdzg. I N. 569] versuchte Zurückführung des Wortes auf den Stamm *ἴσος* — das kann doch mit Sicherheit angenommen werden, dass es so viel als *portio* bedeutet, also den richtig zugemessenen, gebührenden Theil, sodann das richtige, gebührende Maass überhaupt. So heisst Il. *σ*, 327: *ληΐδος αἶσαν λαχεῖν* den gebührenden Antheil an der Beute erhalten; ferner Od. *τ*, 84: *ἔτι γὰρ καὶ ἐλπίδος αἶσα,* denn noch ist auch von Hoffnung ein gemessen Theil vorhanden. Das *τίω δέ μιν ἐν καρὸς αἴσῃ* (Il. *ι*, 378) kann, wie man auch das *καρὸς* erkläre, doch nur bedeuten: ich achte ihn im Maasse eines *κάρ*, mit dem Maasse der Achtung, die einem *κάρ* gebührt. Und ganz deutlich ist Il. *ζ*, 333: *ἐπεί με κατ' αἶσαν ἐνείκεσας οὐδ' ὑπὲρ αἶσαν,* nach Gebühr, über Gebühr. Es verengert sich indessen der Theilbegriff dadurch, dass er nicht mehr auf ein beliebiges, sondern auf ein bestimmtes Ganze bezogen wird, auf das Leben; *αἶσα* wird *vitae* portio, wie Juven. 9, 127 sagt. Und zwar erstlich in dem Sinne, dass vitae der Genit. partitivus ist, so dass die Bedeutung entsteht: Antheil am Leben, Lebensdauer; Il. *α*, 416: *ἐπεί νύ τοι αἶσα μίνυνθά περ, οὔτι μάλα δήν*· zweitens so, dass vitae der Genit. des Besitzers ist: Theil des Lebens, das was dem Leben zu Theil wird, d. i. das Schicksal. In diesem Sinne hat *αἶσα* entweder einen Genitiv bei sich, oder nicht. Findet

ersteres statt, so ist der Genitiv entweder als genit. auctoris zu fassen, wie in dem häufigen *Διὸς* oder *δαίμονος αἶσα*, dem von Zeus verhängten Geschick, oder als genit. appositionis, wie in *αἶσα θανάτοιο*, Il. ω, 428: *τῷ οἱ ἀπεμνήσαντο καὶ ἐν θανάτοιό περ αἴσῃ* im Todesgeschick, in dem Verhängniss, welches die Menschen als Tod trifft. Im letzteren Falle, d. i. ohne einen Genitiv ist *αἶσα* entweder unpersönlich als Zustand zu fassen, wie in Il. χ, 477: *ἰῇ ἄρα γεινόμεθ' αἴσῃ* *) π, 441: *πάλαι πεπρωμένον αἴσῃ*, oder persönlich als Gottheit, und ob letzteres geschehen müsse, ergiebt sich aus dem beigesellten Prädikate. [Zunächst in Il. υ, 127: *ἅσσα οἱ Αἶσα γεινομένῳ ἐπένησε λίνῳ, ὅτε μιν τέκε μήτηρ*. Göttling läugnet dies zwar [1]) Ges. Abhdlgg. I p. 214, und will in diesen Worten nur eine symbolische Bezeichnung erkennen; aber vgl. Od. η, 197: *ἅσσα οἱ Αἶσα κατὰ Κλῶθές τε βαρεῖαι γεινομένῳ νήσαντο λίνῳ*. Die Parallele, in welche so Aisa zu den Klothes tritt, und die weitere, in welche sie mit den Göttern (z. B. Od. α, 17) und mit Zeus selbst gesetzt wird (Od. δ, 208 vgl. §. 5), so wie die ihr beigelegten Prädikate (*παρέστη, ὦσε με* u. dgl.) beweisen, dass die Aisa ebenfalls als Person gedacht ist; das Symbolische könnte also zwar auf die Handlung bezogen, nicht aber die Persönlichkeit der handelnden Subjekte selbst geläugnet werden. Eine andere Frage wäre, ob diese beiden Stellen nicht einer späteren Anschauung angehören **). Jedenfalls liegt aber hier nur eine derartige Personifikation vor, wie sie oben I, 46 und II, 14 angedeutet wurde, und das Vorkommen

---

*) Dieses *ἰῇ αἴσῃ* fasse ich noch immer als den Dativ der Bestimmung (vgl zu Il. α, 418), weil es mir natürlicher scheint, dass der Dichter gesagt hat: wir sind zu einerlei Schicksal, zum Unglück nämlich, als durch einerlei Schicksal geboren. [So ist wohl auch Il. ε, 209 und Od. τ, 259 *κακῇ αἴσῃ* aufzufassen.]

1) Gegen Göttling ap. Doed. [Glossar §. 429.]

**) [In Betreff der ersteren Stelle scheinen wenigstens die im Schol. angeführten Gründe der Athetese keineswegs stichhaltig; die zweite ist Nachhom. Thlg. III, 6 p. 150 als stark verdächtig bezeichnet und bleibt es, auch wenn man nach den Schol. *κατὰ Κλῶθες* schreibt, in sprachlicher und sachlicher Beziehung.]

der Mehrzahl von *Μοῖραι, Κλῶθες, Κῆρες* wie *Εἰλείθυιαι* und *Ἐριννύες* neben der Einzahl dürfte nicht zu Athetesen berechtigen. Man erinnere sich, wie die Vorstellung oder Ausdrucksweise des Volks auch bei uns in ähnlichen Dingen schwankt, wie z. B. schon in der Bibel zwischen einer Einzahl und Mehrzahl von Teufeln].

3. Aehnlich zwar, jedoch nicht vollkommen ähnlich entwickeln sich die Bedeutungen von *μοῖρα*. Es ist der Theil eines sinnlichen oder unsinnlichen Ganzen (*οὐδ' αἰδοῦς μοῖραν ἔχουσιν* Od. *υ*, 171), und findet sich auch zu *ἐν καρὸς αἴσῃ* keine analoge Stelle [bei Homer; — denn später sind Wendungen wie *ἐν μέρει* oder *ἐν μοίρᾳ τινὸς εἶναι, τιθέναι, λαβεῖν, ἀριθμεῖν* u. a. bekanntlich gar nicht selten], so steht doch dem *κατ' αἶσαν* unzählige Male *κατὰ μοῖραν* gleich; vgl. auch *ἐν μοίρῃ πέφαται* Od. *χ*, 54 [mit Il. *τ*, 186 *ἐν μοίρῃ πάντα διίξεο* und das entsprechende *ἐναίσιμος*]. Für vitae portio im Sinne von Lebensdauer findet sich *μοῖρα* nur mit dem Zusatze *βιότοιο*· Il. *δ*, 170: *αἴ κε θάνῃς καὶ μοῖραν ἀναπλήσῃς βιότοιο.* Und als Bezeichnung dessen, was dem Leben selbst beschieden ist, hat das Wort zwei Bedeutungen *κατ' ἐξοχὴν* bekommen, erstlich die des dem Leben beschiedenen Guten, des Glücks; Od. *υ*, 76: *ὃ γάρ τ' εὖ οἶδεν ἅπαντα, μοῖράν τ' ἀμμορίην τε καταθνητῶν ἀνθρώπων*· [der Gegensatz *ἀμμορίην* bedeutet Unglück; auch Welcker fasst es so I p. 176; denn *ἄμμορος*, eigentlich untheilhaftig (Il. *σ*, 489; Od. *ε*, 275), geht in die Bedeutung unglücklich (Il. *ω*, 773; *ζ*, 409) gerade so über, wie *ἄποτμος*, über dessen Bedeutung Il. *ω*, 388; Od. *α*, 219. 217 und *υ*, 140 verglichen mit *πανάποτμος* keinen Zweifel lassen. Ebenso wie *ἄμμορος* bei Homer findet sich nach ihm *ἄμοιρος* in beiden Bedeutungen, in der letzteren *ἄμορος* bei Soph. O. R. 248], vgl. Il. *γ*, 182: *ὦ μάκαρ Ἀτρείδη, μοιρηγενὲς* *)

*) [*Μοιρηγενής* so viel als *μοίρῃ γεννηθείς* bedeutet wohl nicht: vom Schicksal (zum Unheilbringen) geboren; denn diese Anschauung findet sich bei Homer nicht; sondern: zum Glück geboren. Wie möchten wohl sonst Aeltern später ihre Kinder *Μοιραγένης* benannt haben? Es sind wohl „Glückskinder" gemeint.]

(Glückskind), ὀλβιόδαιμον· zweitens die des jedem Leben ebenmässig beschiedenen, unausbleiblichen Bösen, des Todes. Das ist die μοῖρα δυσώνυμος Il. μ, 116, die μοῖρα, welche mit dem θάνατος genannt wird Il. γ, 101: ἡμέων δ' ὁπποτέρῳ θάνατος καὶ μοῖρα τέτυκται, τεθναίη· Od. φ, 24: αἳ δή οἱ καὶ ἔπειτα φόνος καὶ μοῖρα γένοντο. Das ist μοῖρα auch allein in Od. λ, 561: τεῒν (Αἴαντι) δ' ἐπὶ μοῖραν ἔθηκε (Ζεύς)· während Od. τ, 592 in ἐπὶ γάρ τοι ἑκάστῳ μοῖραν ἔθηκαν ἀθάνατοι θνητοῖσιν aus dem Vorhergehenden zu μοῖραν ergänzt werden muss ὕπνου (die Götter haben alle Menschen des Schlafes theilhaftig gemacht); ferner in Od. ω, 28. 29: ἦ τ' ἄρα καὶ σοὶ πρῶτα παραστήσεσθαι ἔμελλεν μοῖρ' ὀλοή, τὴν οὔτις ἀλεύεται, ὅς κε γένηται. [Nunmehr aber entspricht auch αἶσα Διὸς dem μοῖρα θεοῦ Od. λ, 292 und θεῶν Od. γ, 269; χ, 413 und αἶσα θανάτοιο dem μοῖρ' ὀλοὴ θανάτοιο· αἴσιμον ἦμαρ dem μόρσιμον ἦμαρ, αἴσιμόν ἐστι dem μόρσιμόν ἐστι· zu beachten ist auch κακὴ Διὸς αἶσα παρέστη ἡμῖν αἰνομόροισιν Od. ι, 53. Endlich ist auch μοῖρα vielmal gerade wie αἶσα das unpersönliche Schicksal. Dagegen das persönlich gedachte Schicksal wird, wenn die beiden §. 2 a. E. besprochenen Stellen unächt sind, nur Μοῖρα genannt; denn Il. ω, 49 ist schon Nachhom. Th. III, §. 6, somit auch eine Mehrzahl von Mören, beseitigt, die sich erst die spätere Zeit zur Dreizahl umgebildet hat. Aber die Persönlichkeit der Μοῖρα zu läugnen glauben wir uns nicht berechtigt. Man beachte, wie sie neben Zeus (Il. τ, 410), neben Zeus und Erinys (ib. 87), neben Apollo (π, 849) und vielmals neben den Göttern genannt ist, demgemäss auch die Prädikate παρέστηκε, δάμασσε, ἔλλαβε, ἐπέδησε, ὦρσε erhält vgl. Il. φ, 82: νῦν αὖ με τεῆς ἐν χερσὶν ἔθηκε Μοῖρ' ὀλοή und man wird sich der Ueberzeugung nicht verschliessen können, dass der Dichter die Moira sich als eine persönliche Gewalt vorgestellt haben muss wenn er so spricht, ohne dass desshalb bei ihm diese Persönlichheit bereits jene fester ausgeprägte Gestalt zu haben braucht, die sie nachmals im griechischen Volksglauben erhielt].

[3b. Die Etymologie von μοῖρα ist ausser Zweifel; das Nähere s. in Döderlein's Glossar §. 581. Als Synonymum schliesst sich das primitive μόρος an, dessen Bedeutungen

sich wie die von *μοῖρα* bei Homer entwickeln, nur weniger vollständig. So entspricht nun *ὑπὲρ μόρον* dem *ὑπὲρ μοῖραν*, *μόρος αἰνὸς* der *μοῖρ᾽ ὀλοή*, *μόρος* Tod in Il. *χ*, 280 vgl. 270 f. *ω*, 85 der *μοῖρα* als Tod, *θάνατόν τε μόρον τε* Od, *λ*, 409; *π*, 422; *υ*, 241 dem *θάνατος καὶ μοῖρα*. daher treten auch, *διαμοιράομαι* und *μοιρηγενής* ausgenommen, bei Homer die Ableitungen von *μόρος* geradezu für die von *μοῖρα* ein. — Ferner ist zu beachten *πότμος*, abgeleitet von *πίπτω* wie casus von cado, das gefallene Loos (vgl. *κλᾶρος προπετής* Pind. Nem. 6, 107): *πότμος βιότοιο* vitae sors Il. *δ*, 170 und so bezeichnet es auch ohne den Genitiv gerade wie seine Synonyme überhaupt das Lebensloos z. B. Il. *π*, 857; *χ*, 363; *ἀδευκὴς* Od. *κ*, 245; daher *πότμον ἐπισπεῖν* (3 mal in der Il., 10 mal in der Od.), vgl. *θανέειν καὶ πότμον ἐπισπεῖν* (Il. *η*, 52 und 5 mal in der Od.), *θάνατον καὶ πότμον ἐπισπ.* (4 mal in der Il., Od. *ω*, 31; 473); vgl. *αἴσιμον ἦμαρ ἐπισπεῖν* Il. *φ*, 100 mit *τ*, 294. Endlich bezeichnet es geradezu den Tod; Il. *σ*, 96 vgl. 98; Od. *λ*, 196; daher auch *πότμον ἐφιέναι τινὶ* gesagt wird. — Auch *οἶτος* von *οἴσομαι*, wie fors von fero (nach Lobeck und Curtius aber von *εἶμι*), eigentlich: das was sich zuträgt, erscheint als Synonymum obiger Wörter, jedoch immer in solchem Zusammenhang, dass sich daraus die Bedeutung von Missgeschick ergibt: *κακὸν οἶτον* (Il. *γ*, 417; Od. *α*, 350; *ν*, 354) *ἐπισπεῖν* (Od. *γ*, 134) oder *ἀναπλῆσαι* (Il. *θ*, 34; 354; 465) vgl. Il. *ο*, 132: *ἀναπλήσας κακὰ πολλά* und ähnlich in Il. *ι*, 563; *ω*, 388 vgl. *θ*, 489 ff. und 578. Es hat mit *πότμος* das gemein, dass es nie zur Bezeichnung eines guten Geschicks verwendet wird und beide Wörter unterscheiden sich hinwieder von *μοῖρα* und *αἶσα* dadurch, dass sie bei Homer (vgl. dagegen Pind. Ne. 4, 68) niemals als Namen des personificirten Schicksals vorkommen].

4. Zwischen *αἶσα* und *μοῖρα* selbst aber ergiebt sich in sprachlicher Hinsicht der Unterschied, dass *αἶσα* nicht für sich allein den Tod und das Glück, *μοῖρα* nie für sich allein die Lebensdauer bezeichnet. In religiöser Beziehung aber findet sich bereits in ihr der Dualismus jener beiden oben genannten Ansichten begründet, wenigstens angedeutet.

Wir finden in dem *Μοῖρα* oder *Αἶσα ἐπένησε* und den oben §. 3a. angegebenen Ausdrucksweisen die Bezeichnung eines selbständig waltenden, mit dem Willen der Götter an und für sich in keine Beziehung gesetzten Wesens, während andrerseits in *Διὸς αἶσα* oder *μοῖρα θεῶν* die Vorstellung eines von Zeus oder den Göttern verhängten Schicksals ausgesprochen ist. Also ertheilt uns auch der Sprachgebrauch die Berechtigung, die weitere Untersuchung so zu führen, wie es uns oben die historische Betrachtung der über die Sache hervorgetretenen Ansichten zur Pflicht gemacht hat, d. h. ihre beiderseitige Begründung im Dichter selbst nachzuweisen.

5. So spricht denn erstlich für die Einheit von Zeus und der Moira der Gebrauch von Ausdrücken, wie *Διὸς αἶσα* Od. *ι*, 52; *δαίμονος αἶσα* Od. *λ*, 61; *θεῶν ἰότητι καὶ αἴσῃ* h. Aphrod. 166; *μοῖρα θεοῦ* Od. *λ*, 292, *μοῖρα θεῶν* Od. *γ*, 269; *χ*, 413. Ferner ist auch Il. *ρ*, 327 *ὑπὲρ θεὸν* einerlei mit *ὑπὲρ αἶσαν*, *ὑπέρμορον* [diesem Ausdruck *ὑπὲρ θεὸν* dürfte das nicht seltene *θεῶν ἀέκητι* nahe kommen; man vergleiche Il. *μ*, 8; *ο*, 720 und den Gegensatz *σὺν θεῷ* *ι*, 49, *οὐκ ἀθεεὶ* Od. *σ*, 353 oder *θεσπεσίῃ* scil. *μοίρᾳ* oder *βουλῇ* Il. *β*, 367. Patroklus, der (*π*, 850) vor allem durch die *Μοῖρ' ὀλοὴ* getödtet ist: *θεῶν ἰότητι δαμάσθη* (*τ*, 9 vgl. *π*, 845); und Odysseus muss Od. *η*, 214 und *ξ*, 198 sowie die Argiver *μ*, 190 und *ρ*, 119 auf der Heimfahrt vieles *θεῶν ἰότητι* erdulden]. Ebenso muss das *θέσφατον*, der Götterspruch, verstanden werden von einem unwiderruflichen Schicksalsbeschluss; z. B. Il. *θ*, 473 — 477: *οὐ γὰρ πρὶν πολέμου ἀποπαύσεται ὄβριμος Ἕκτωρ, πρὶν ὄρθαι παρὰ ναῦφι ποδώκεα Πηλείωνα. Ὡς γὰρ θέσφατόν ἐστι* und Od. *κ*, 473: *εἴ τοι θέσφατόν ἐστι σαωθῆναι καὶ ἱκέσθαι οἶκον ἐς ὑψόροφον* [nebst *δ*, 561: *σοὶ δ' οὐ θέσφατόν ἐστιν Ἄργει ἐν ἱπποβότῳ θανέειν*] mit Od. *ι*, 532: *ἀλλ' εἴ οἱ μοῖρ' ἐστὶ φίλους τ' ἰδέειν καὶ ἱκέσθαι οἶκον ἐυκτίμενον* [vgl. *δ*, 475; *ε*, 41, 114; nimmt man dazu die oftmaligen Ausdrücke *μοῖρ' ἐστί τινι, αἶσα, μόρος, μόριμον μόρσιμόν ἐστι (τινί)*, so ist die Identität des *θέσφατον* mit denselben einleuchtend und wir übersetzen es daher *fatale est.* Genaue Analogien der späteren Zeit s. in Nachhom. Th. III, §. 7 S. 151 f. *Θέσφατον*

bezeichnet nämlich seiner Abstammung nach*) zunächst Göttersprüche, wenn sie auch nicht durch den Mund eines Gottes, sondern durch sein Organ, die Seher, gegeben sind (für die spätere Zeit vgl. Aesch. Eum. 593 ff. Df.), als Orakel[1]), dann überhaupt Voraussagungen, Weissagungen Od. ι, 507, ν, 172: *παλαίφατα θέσφατα* (vgl. Soph. OC. 452 f.); λ, 151; 297; μ, 155. Daher auch Aeschylus und Spätere das Wort geradezu im Sinne von *χρηστήρια, μαντεῖα* gebrauchen z. B. *θέσφατα Λοξίου* Sept. 618 vgl. Ag. 1130 u. a.] Insofern nun aber Orakel eben die Schicksalsbestimmungen zum Hauptinhalt haben, ist obiger Gebrauch des Worts möglich und wird weiter bestätigt durch die sonstige Gleichsetzung der Götter mit der *Μοῖρα* z. B. Od. α, 33: *ἐξ ἡμέων γάρ φασι κάκ᾽ ἔμμεναι· οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ σφῇσιν ἀτασθαλίῃσιν ὑπὲρ μόρον ἄλγε᾽ ἔχουσιν* d. i. *οὐκ ἐξ ἡμέων*. Weiter entspricht dem, in oben angeführten Stellen von der *Αἶσα* und *Μοῖρα* gebrauchten, *ἐπινῆσαι* bei den Göttern an vielen Stellen das *ἐπικλώθειν* (Od. α, 17; γ, 209; θ, 579; λ, 139; π, 64; υ, 196; Il. ω, 525), und jenem: *τῷ δ᾽ ὥς ποθι Μοῖρα κραταιὴ γεινομένῳ ἐπένησε λίνῳ, ὅτε μιν τέκον αὐτὴ* (Il. ω, 209) ist nicht nur Od. δ, 208 verwandt: *ᾧτε Κρονίων ὄλβον ἐπικλώσῃ γαμέοντί τε γεινομένῳ τε*, sondern auch Il. κ, 70: *ὧδέ που ἄμμιν Ζεὺς ἐπὶ γεινομένοισιν ἵει κακότητα βαρεῖαν*. [Vgl. Od. υ, 201 ff.]

[5b. Hier mag daran erinnert werden, dass trotz der mannichfachen Scenen von Uneinigkeit und Feindschaft der Götter dieselben in der Anschauung des Dichters, wie natürlich, zu einer Einheit nicht blos unter einander sondern auch mit dem Götterkönig zusammengefasst werden. Vor Allem in dem formelhaften *Ζεὺς καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι* und seinen Variationen Il. ν, 818; ξ, 120; ι, 357. Daher dann auch

---

*) [Verschiedene Ansichten der Neuern: Buttmann Lexil I, 165 ff. Lobeck Rhem. p. 128, Elem. p. 309; Bopp Vergl. Gramm. §. 971, vgl. Curtius in Kuhns Ztschr VI, 88, Pott ebd. VI. 121; anders Döderlein Gloss §. 2500, Curtius Grdzg. N. 312 b.]

1) Dagegen Nitzsch III p. 75. Doch cf. Blomf. Gloss. ad S. Th. 614.

Verbindungen wie Il. δ, 408: πειθόμενοι τεράεσσι θεῶν καὶ Ζηνὸς ἀρωγῇ. Daher betet der Rinderhirte um des Odysseus Rückkehr zu Zeus Od. φ, 200, während gleich darauf ὡς δ' αὔτως Εὔμαιος ἐπεύχετο πᾶσι θεοῖσι vgl. υ, 237 f., woraus sich auch der Plural in υ, 98 f. erklären lässt. Denn wenn man zu den Göttern betet, genügt es den πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε anzurufen vgl. Il. η, 177; 179; γ, 318 ff. (anders γ, 298; η, 200 ff.). Ja diese Anschauung steigert sich bis zur Identification der Götter mit Zeus: Il. π, 120: γνῶ δ' Αἴας κατὰ θυμὸν ἀμύμονα, ῥίγησέν τε ἔργα θεῶν, ὅ ῥα πάγχυ μάχης ἐπὶ μήδεα κεῖρεν Ζεὺς ὑψιβρεμέτης vgl. 688, 793 und ρ, 514 f.; ω, 241 mit 547; ζ, 349 mit 357. Dies Verhältniss, auf welches übrigens auch Welcker I, 180 f. aufmerksam macht, bitten wir für die folgenden Paragraphen nicht ausser Acht zu lassen. So ist auch Διὸς νόος oder νόημα mit θεοὶ identisch Il. π, 687 f. ἦ τ' ἂν ὑπέκφυγε Κῆρα κακὴν μέλανος θανάτοιο. Ἀλλ' αἰεί τε Διὸς κρείσσων νόος ἠέπερ ἀνδρῶν mit v. 693: ἔνθα τίνα πρῶτον, τίνα δ' ὕστατον ἐξενάριξας, Πατρόκλεις, ὅτε δή σε θεοὶ θάνατόνδε κάλεσσαν; [ebenso später noch mit Διὸς βουλή vgl. Il. α, 5 mit hymn. in Merc. 10 vulg.; Hes. Θ. 1002 und Il. υ, 20 mit hymn. in Merc. 538. Ferner erinnert Il. θ, 143 f. ἀνὴρ δέ κεν οὔτι Διὸς νόον εἰρύσσαιτο, οὐδὲ μάλ' ἴφθιμος an μοῖραν δ' οὔτινά φημι πεφυγμένον ἔμμεναι ἀνδρῶν, οὐ κακὸν οὐδὲ μὲν ἐσθλόν (ζ, 488; vgl. Aesch. Suppl. 1047=1019, Hesiod *E.* 105 und Nachh. Theol. p. 145) und an μαῖα φίλη, χαλεπόν σε θεῶν αἰειγενετάων δήνεα εἴρυσθαι*), μάλα περ πολύϊδριν ἐοῦσαν Od. ψ, 82, d. h. μοῖραν, ebenso wie in Il. η, 44 Helenos σύνθετο θυμῷ βουλήν, ἥ ῥα θεοῖσιν ἐφήνδανε μητιόωσιν, und daher seinem Bruder sagen kann (52): οὐ γάρ πώ τοι μοῖρα θανεῖν (vgl. hymn. in Apoll. Pyth. 306, in Merc. 537. Hesiod. *E.* 483 f.)] Anderwärts wird Διὸς νόος geradezu μοῖρα geheissen. Bekannt sind nämlich Achilleus'

*) [Sollte nicht dies εἴρυσθαι (vgl. Bopp Gloss. s. v. 4. vri) lautlich éin Wort sein mit goth. varjan? Es bedeutete dann 1) abwehren arcere und bewahren (wie ῥύεσθαι schützen) 2) gewahren, erkennen — in obiger Stelle. Vgl. übrigens Döderlein Gloss. III p. 224 f.]

διχθάδιαι Κῆρες (Il. *ι*, 411). Da er selbst das Todesloos gewählt, so kann von ihm Il. *ρ*, 406 gesagt werden: *ἐπεὶ οὐδὲ τὸ ἔλπετο πάμπαν ἐκπέρσειν* (sc. *Πάτροκλον*) *πτολίεθρον ἄνευ ἕθεν οὐδὲ σὺν αὐτῷ. Πολλάκι γὰρ τόγε μητρὸς ἐπεύθετο, νόσφιν ἀκούων, ἥ οἱ ἀπαγγέλλεσκε Διὸς μεγάλοιο νόημα*, dass er nämlich fallen werde vor Troja's Eroberung. Nun lesen wir Il. *ψ*, 80: *καὶ δὲ σοὶ αὐτῷ μοῖρα, θεοῖς ἐπιείκελ' Ἀχιλλεῦ, τείχει ὕπο Τρώων εὐηγενέων ἀπολέσθαι.* Vgl. Il. *σ*, 115, 116 [*τ*, 417, 421].

6.*) [Aber der Dichter geht noch einen Schritt weiter: was die *Μοῖρα* **thut**, wird unmittelbar von ihm auch angesehen, als habe es Zeus gethan. Il. *μ*, 116 ist es die *Μοῖρα δυσώνυμος*, welche den Asios durch Idomeneus erlegt; er selbst aber klagt den Zeus an v. 164 vgl. 173; *ν*, 602: *τὸν δ' (Πείσανδρον) ἄγε Μοῖρα κακὴ θανάτοιο τέλοσδε.* Menelaos aber scheint v. 624 den Zeus als Urheber anzusehen. In einem freilich unächten Stück Od. *ω*, 28 schliesst die Seele des Peliden daraus, dass die *Μοῖρ' ὀλοὴ* auch den Agamemnon angetreten hat, sofort, dass jener doch dem Zeus nicht so lieb gewesen sein könne, und jener bestätigt v. 96: *ἐν νόστῳ γάρ μοι Ζεὺς μήσατο λυγρὸν ὄλεθρον*, während hinwieder *γ*, 269 *μοῖρα θεῶν* die sonst verständige Klytaimnestra zum Frevel bethört. — Es kommen aber umgekehrt auch Stellen vor, wo das **was** Zeus oder die **Götter** oder beide **thun**, hinterdrein **als** *Μοῖρα* **angeschaut** wird[1]). Ueber Hektors Tod berathen die Götter Il. *χ*, 174; durch Zeus (vgl. *ω*, 241) erhält Athene v. 185 Vollmacht, nach der sie v. 214, 226 ff. verfährt; Hektor aber merkt es und sagt v. 297: *ἦ μάλα δή με θεοὶ θανατόνδε κάλεσσαν* (vgl. *ω*, 547) und v. 301: *ἦ γάρ ῥα πάλαι τόγε φίλτερον ἦεν Ζηνί τε καὶ Διὸς υἱεῖ ἑκηβόλῳ, οἵ με πάρος γε πρόφρονες εἰρύατο· νῦν αὖτέ με Μοῖρα κιχάνει·* danach ist auch Il. *χ*, 5 zu beurthei-

*) Dieser §. ist grösstentheils umgearbeitet theils nach eigens gesammeltem Material theils nach demjenigen, welches derselbe §. in der ersten Aufl. enthält und den Randnoten: „Il. *π*, 693. *γ*, 308; hier scheint Zeus um das Geschick zu wissen.“ s. folg. Note.

1) Was Zeus gethan, wird hinterher als M. angeschaut. Das *νῦν δέ μοι — εἵμαρτο*. Prell. p. 328. Annot. p. 149. Il. *χ*, 301.

len. Aehnlich hat ein Gott Il. φ, 46 den Lykaon wieder dem Achilleus in die Hand gegeben; das weiss er auch v. 93, und welchem Gott er die Schuld giebt, zeigt v. 82 ff.: νῦν αὖ με τεῇς ἐν χερσὶν ἔθηκεν Μοῖρ' ὀλοή· μέλλω που ἀπέχθεσθαι Διὶ πατρί, ὅς μέ σοι αὖτις ἔδωκε· also ist des Zeus Hass der Anlass oder Grund, warum die so identisch mit ihm gesetzte Μοῖρα diesen dem Achilleus überantwortet. An Patroklos' Tod ist Schuld: Zeus (π, 252; 647 vgl. 800) und Διὸς νόος (688); die Götter rufen ihn zum Tode (693), Apollo schlägt ihn unversehens (791), löst ihm den Panzer (804 vgl. 816); Patroklos weiss (844): σοὶ γὰρ ἔδωκεν νίκην Ζεὺς Κρονίδης καὶ Ἀπόλλων, οἵ μ' ἐδάμασσαν ῥηϊδίως und doch sagt derselbe (849): ἀλλά με Μοῖρ' ὀλοὴ καὶ Λητοῦς ἔκτανεν υἱός. Vgl. Il. χ, 59: δύσμορον, ὅν ῥα πατὴρ Κρονίδης — αἴσῃ ἐν ἀργαλέῃ φθίσει und ε, 662 mit 674; ε, 191 mit 205, 209; auch φ, 289 ff.: τοίω γάρ τοι νῶϊ θεῶν ἐπιταῤῥόθω εἰμέν —, ὡς οὔ τοι ποταμῷ γε δαμήμεναι αἴσιμόν ἐστιν (ὡς ita ut, Lehrs Arist. p. 162). Besonders tritt letztere Anschauung hervor in dem νῦν δὲ — εἵμαρτο· vgl. Od. ε, 312 mit 286, 304; Il. φ, 281 mit 273; und Od. ω, 34 mit 24. Darum handelt auch θεοῦ oder θεῶν μοῖρα mit Zeus oder den Göttern identisch: Od. λ, 292: χαλεπὴ δὲ θεοῦ κατὰ μοῖρ' ἐπέδησεν (μάντιν ἀμύμονα); v. 297: Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή· vgl. noch Od. χ, 412 mit ω, 479. — So wird auch die Zulassung oder Nichtzulassung durch die Götter mit dem Geschick identificirt Il. σ, 328: ἀλλ' οὐ Ζεὺς ἄνδρεσσι νοήματα πάντα τελευτᾷ· ἄμφω γὰρ πέπρωται ὁμοίην γαῖαν ἐρεῦσαι αὐτοῦ ἐνὶ Τροίῃ und Il. ι, 244: ταῦτ' αἰνῶς δείδοικα κατὰ φρένα, μή οἱ ἀπειλὰς ἐκτελέσωσι θεοί, ἡμῖν δὲ δὴ αἴσιμον εἴη φθίσθαι ἐνὶ Τροίῃ, wodurch auch σ, 8 vgl. 74, 79 seine besondre Bedeutung erhält. Verwandt damit, wenn nicht identisch, sind Aussprüche, in denen das Geschick und hier speciell das Missgeschick auf den Hass oder Neid der Götter oder des Zeus zurückgeführt wird. Beispiele hiefür wurden schon oben I §. 13 f. angeführt; ausserdem kann verglichen werden: Il. ζ, 138, 140, 200 ff.; θ, 37 nebst dem unächten v. 551; σ, 290 ff. υ, 306; Od. ε, 339 f. 423; α, 62; 49; χ, 436 f. 555, 559 f. ξ, 365 f. τ, 274 ff. 363, 369; κ, 74 f. Demnach kann es auch nicht Wunder nehmen, wenn Zeus und im Einzelnen

auch die Götter das Geschick vorauswissen. Ausser den schon I §. 5 angeführten Stellen bemerke man z. B. wie Zeus Il. *π*, 434 weiss, dass es dem Sarpedon beschieden ist, durch Patroklos zu sterben, Od. *ε*, 41 dem Odysseus, heimzukehren und seine Lieben zu sehen; Poseidon weiss Il. *υ*, 302, dass Aineias gerettet werden soll; Apollon *π*, 707, dass weder Patroklos noch Achilleus Troja nehmen wird; Thetis kennt des besten Myrmidonen Loos vorher *σ*, 10; Proteus weissagt dem Menelaos Od. *δ*, 561 ff. u. s. f. So können denn auch Menschen mittelbar durch *θέσφατα* darum wissen und das ganze Institut der Weissagung beruht selbstverständlich auf diesem Glauben. Allgemein aber wird nur von Zeus gesagt *ὁ γάρ τ' εὖ οἶδεν ἅπαντα, μοῖράν τ' ἀμμορίην τε καταθνητῶν ἀνθρώπων* Od. *υ*, 76, obwohl nach dem Dogma *θεοὶ δέ τε πάντα ἴσασιν* (vgl. I §. 5) dies von allen Göttern unbeschränkt gelten sollte. Allein Zeus ist eben auch der Schicksalspender *κατ' ἐξοχήν*, obwohl sonst, wie wir 1 §. 28—46 gesehen haben, auch andere Götter ein einzelnes Geschick zusenden oder verursachen.] In Zeus' Hause sind die *πίθοι* der guten und bösen Gaben; den Versen Il. *ω*, 527 ff.: *ᾧ μὲν κ' ἀμμίξας δώῃ Ζεὺς τερπικέραυνος, ἄλλοτε μέν τε κακῷ ὅγε κύρεται, ἄλλοτε δ' ἐσθλῷ* entspricht ohne Bild Od. *ο*, 488: *ἀλλ' ἤτοι σοὶ μὲν παρὰ καὶ κακῷ ἐσθλὸν ἔθηκεν Ζεύς·* [denn: *Ζεὺς αὐτὸς νέμει ὄλβον Ὀλύμπιος ἀνθρώποισιν ἐσθλοῖς ἠδὲ κακοῖσιν, ὅπως ἐθέλῃσιν ἑκάστῳ* Od. *ζ*, 188 f.; daher auch Il. *ζ*, 357 Helena von sich und Alexandros sagt: *οἷσιν ἐπὶ Ζεὺς θῆκε κακὸν μόρον*, vgl. Od. *λ*, 560.]

7. Aber mit diesen allerdings die Einerleiheit des Zeus und der Moira bekundenden Stellen ist die Sache durchaus noch nicht abgethan. Betrachten wir vorläufig nur die spätere Vorstellung des griechischen Alterthums *), die sich z. B. ausspricht bei Herod. 1, 91 in einem Bescheide der Pythia: *τὴν πεπρωμένην μοίρην ἀδύνατά ἐστι ἀποφυγέειν καὶ θεῷ* und von Lucian in seinem Jupiter confutatus schliesslich auf die Spitze getrieben wird, so scheint es undenkbar, dass die griechische Nation, die doch anerkanntermassen mit ihrem

---

*) [Vgl. hierüber Nachhom. Thlg. III, 8, 4.]

religiösen Glauben im Dichter wurzelt, solche Vorstellung unabhängig von ihm in sich ausgebildet habe, vielmehr ist es gleich von vorne herein sehr wahrscheinlich, dass es jenem fast in dogmatischer Form ausgesprochenen Lehrsatz an Ausgangs- und Anknüpfungspunkten auch im Dichter nicht fehlen werde.

Wenig Gewicht haben freilich Stellen wie Il. *ο*, 117, wo der Gott Ares sagt: *μὴ νῦν μοι νεμεσήσετ᾽, Ὀλύμπια δώματ᾽ ἔχοντες, τίσασθαι φόνον υἷος, ἰόντ᾽ ἐπὶ νῆας Ἀχαιῶν εἴπερ μοι καὶ μοῖρα Διὸς πληγέντι κεραυνῷ κεῖσθαι ὁμοῦ νεκύεσσι κτλ.*; denn hier spricht Ares, wie z. B. gesprochen wird Il. *ρ*, 421: *ὦ φίλοι, εἰ καὶ μοῖρα παρ᾽ ἀνέρι τῷδε δαμῆναι πάντας ὁμῶς, μήπω τις ἐρωείτω πολέμοιο*, d. h. wie ein Mensch: „wenn es mir auch beschieden ist u. s. f.“ Aber schon bedeutender ist es, dass die Vorstellung des Dichters die Götter in Verhältnisse bringt, die ohne den Glauben an eine Verschiedenheit zwischen beiden ein für allemal nicht denkbar wären. In ein solches Verhältniss wird Zeus zur Moira gestellt durch die in der Ilias ihm beigelegte Handhabung der *τάλαντα*. [Diese in der Hand des Gottes sind natürlich *ἱερὰ* und *χρύσεια*, und er nimmt sie zur Hand nur da, wo er als *ταμίης πολέμοιο* in Kämpfen sei es zwischen Einzelnen oder ganzen Heeren eine endgültige Entscheidung herbeiführen will.] In welcher Weise er dies vollführt, ergiebt sich am deutlichsten aus Il. *χ*, 208—13. Dreimal schon hat Achilleus den Hektor um die Mauern gejagt und der Kampf ist noch ganz unentschieden (199 ff.), beide kommen zum viertenmal an die Quellen — jetzt am letzten Knotenpunkt der ganzen Ilias muss sich der Sieg entscheiden und dies geschieht in vier vom Dichter sehr hervorgehobenen Momenten (212 f.); der Vollzug des Schicksalswillens beginnt augenblicklich. — Ein andermal hatte Zeus den andern Göttern die fernere Einmischung in den Kampf verboten und sieht vom Ida aus dem halbtägigen blutigen aber unentschiedenen Kampf der Griechen und Troer zu; dann aber will er eine Entscheidung herbeiführen und wir lesen *ϑ*, 69—72 abgesehen von nothwendigen Aenderungen (71) genau dieselben Worte wie in Il. *χ*. — [In *τ*, 223 f. *ἄμητος δ᾽ ὀλίγιστος, ἐπὴν κλίνῃσι τάλαντα Ζεύς, ὅστ᾽ ἀνθρώπων ταμίης πολέμοιο τέ-*

τυνται (vgl. *λ*, 67—72 mit 336; *υ*, 101; *ο*, 406 und die Nachahmung Quint. Smyrn. 8, 275—283): das Niedermähen (von Seiten hungernder Krieger) dauert nur ganz kurze Zeit, wenn Zeus die Wage neigt d. h. den unentschiedenen Kampf entscheidet mittels der Wage. Darum kann kurz gesagt werden: *γνῶ γὰρ Διὸς ἱρὰ τάλαντα π*, 658, was doch wohl nach dem Zusammenhang durch Ergänzung von *μετακλινθέντα* oder (Damm) *ῥέψαντα* zu erklären; er erkannte, dass Zeus den Kampf — und zwar gegen ihn und die Troer, v. 656 — entschieden habe; wie Aias *π*, 362: *ἦ μὲν δὴ γίγνωσκε μάχης ἑτεραλκέα νίκην* und ebenso *ϱ*, 626 vgl. 593; das Gegentheil von *ϑ*, 175 vgl. 170 und *ο*, 719 ff. vgl. 694.]. Wie kommt nun aber die homerische Zeit zu dieser Anschauung? Offenbar so, dass, wie so oft, menschliche Weise auf die Gottheit übertragen wird. [Zeus ist nicht willenlos dabei gedacht; wir sehen, dass er zum Theil lange ehe er zur Wage greift schon seinen Entschluss gefasst hat. So ist dem Hektor der Tod (*χ*, 179; 185), den Argivern (*η*, 478 vgl. *ϑ*, 37) und dem Hektor (*π*, 652 ff.) die Flucht schon bestimmt, ehe die Wage erwähnt wird.] Zeus greift nun aber zur Wage, ebenso wie ein Mensch, wenn er auch immerhin weiss was er zu thun hat oder schon entschlossen war, gleichwohl wenn der schwere, folgenreiche Schritt geschehen soll, zaudert und durch ein äusseres Zeichen wie durchs Loos eine Bestimmung von aussen erhalten will [um in einem naiven Selbstbetrug gleichsam sich der Verantwortlichkeit durch die Entschuldigung mit einer ausser ihm liegenden Entscheidung entziehen zu können]. Eine solche Anschauung muss zu Grunde gelegen haben, als man den Zeus vor der wichtigen Entscheidung ein äusseres Zeichen, einen ausser ihm vorhandenen Willen befragen liess [woraus sich dann weiterhin die Vorstellung entwickelte, dass in wichtigen Momenten überhaupt, auch wenn deren Herbeiführung nicht, wie Il. *χ*, 21 durch das Gefühl von Mitleid erschwert wird, Zeus seine Wage zur Hand nehme. Dass dies aber für den Dichter so wenig eine blos symbolische Bezeichnung war, als wenn er den Ares unter goldnen Wolken sitzen (Il. *ν*, 523 cf. hymn. in Apoll. Del. 98) oder die Götter ihre Waffen und Wagen an eine Wolke lehnen (Il. *ε*, 356) oder sie auf goldnem Wagen fah-

ren oder die Artemis eine goldne Spindel handhaben lässt u. ä., diesen Eindruck müssen doch wohl jene Stellen auf einen unbefangenen Leser machen und wir könnten uns dafür auch auf das Alterthum selbst berufen *). — Zum Schluss erinnern wir nur noch an eine ganz ähnliche Vorstellung in der ä. Edda, Hymiskvidha 1, wo es von den Walgöttern heisst: „Sie schnitten Stäbe (d. h. Runen), besahen das Opferblut und fanden, dass Aegirn der Braukessel fehle.“ Vgl. §. 14 a. E. — Es ist nun zunächst lediglich die Verschiedenheit der Moira von Zeus, das Vorhandensein eines andern Willens neben dem seinen, das wir mit Bestimmtheit aus obigen Stellen erschliessen können; also ein Versuch der Moira gleiche Macht wie Zeus zugeschrieben, wie ihn auch die spätere Zeit gemacht hat. Vgl. Nachhom. Th. III, 6 p. 148].

8. Dasselbe Verhältniss zwischen Zeus und der Moira, wie hier, finden wir auch anderwärts. Wenn Il. *π*, 433 ff. Zeus überlegt, ob er den der Moira längst (441) verfallenen (434) Sarpedon derselben überlassen oder entreissen solle, so wird ihm damit offenbar die Macht

*) [Abgesehen von der Psychostasie, in welcher Aeschylus „der den homerischen Zeus wohl verstand“ (Welcker) nach Il. *χ*, 208 ff. — worüber er sich freilich von Porphyrius u. den Scholl. zurechtweisen lassen muss — die Wage des Zeus sogar auf die Bühne bringt, was er auch kaum der damals gangbaren Ansicht zum Trotz gethan haben würde, vergleiche man Suppl. 822 Df. (790 Hr.) *σὸν δ' ἐπὶ πᾶν ζυγὸν ταλάντου* — eine Ausdrucksweise, die fast zu verrathen scheint, dass für Aeschylus *Ζεὺς ὑψίζυγος* wie für Philemon cf. Villoison ad Apollon. p. 819 n. 2 *οἷον ταλαντεύων τὰ κατ' ἀνθρώπους* war —, ausserdem Suppl. 403 (388), Pers. 346 (341), Sept. 21. 28, u. d. Ausll.; Theogn. 157 (159) und noch spät: Qu. Smyrn. 8, 277, 282 (wozu Köchly: Nonn. 17, 353) u. a. Eine ähnliche Anschauung bei Sophocles (fr. inc. 809 Nauck) *αἰεὶ γὰρ εὖ πίπτουσιν οἱ Διὸς κύβοι*. In der späteren Zeit der Reflexion fasste man freilich solche Stellen bildlich, was schon einzelne Scholien zu Homer beweisen. Wie geläufig aber dann das Bild der Wage überhaupt wurde, zeigen schon Ausdrücke wie *σταθμᾶσθαι*, perpendere, erwägen u. ä. und Beispiele dieser bildlichen Anwendung der Wage finden sich von der ältesten Zeit (z. B. Daniel 5, 26) bis auf die neueste in verschiedenen Sprachen und Literaturgattungen.]

zugetraut das Letztere zu thun und anerkannt wird diese von der gegen Anwendung derselben eifernden Hera (442 f.). [Zeus giebt nach (458), jedoch nicht wegen einer etwaigen Ueberordnung der Moira, sondern wegen der Consequenzen den andern Göttern gegenüber (446 f.); denn dies ist offenbar der Kernpunkt in der Gegenvorstellung der Hera, welche den andern Göttern somit ebenfalls ein Einschreiten gegen die Moira zutraut. Dies bestätigt sich durch folgende Stellen]. Il. *χ*, 174 ff. berathen die Götter zusammen über etwaiges Einschreiten gegen die Moira und nur dem ähnlichen Widerspruch der Athene giebt hier Zeus nach [und zwar, wie es scheint, bestimmt ihn hier das Verhältniss zu ihr als seiner Lieblingstochter 183 f.]. Es zeigt sich also hierin wenigstens die Möglichkeit eines Einschreitens gegen den Schicksalswillen von Seiten des Zeus und in zweiter Linie der Götter. [Daraus ergiebt sich nun aber weiter ein doppelter Schluss, der denn auch, sei es bewusst oder unbewusst, im homerischen Glauben vollzogen wurde. Durch Betonung dieser Vollmacht der Götter nämlich gelangt man zu dem Satze, dass alles von der Zulassung der Götter abhängt (§. 6); darin aber, dass die Götter der Moira nicht gerne entgegentreten (*π*, 441 f. = *χ*, 179 f.) und Zeus sie gewähren lässt, liegt hinwieder auch eine Ueberordnung der Moira; also e i n a n d e r e r W i l l e ü b e r d e m d e s Z e u s.] Dies ist angedeutet in der oben schon erwähnten Stelle Il. *υ*, 127, wo die dem Achilleus so befreundete Göttin Here nach der an Athene und Poseidon gerichteten Aufforderung, ihm für diesmal beizustehn, am Ende sagt: *ὕστερον αὖτε τὰ πείσεται, ἅσσα οἱ Αἶσα γεινομένῳ ἐπένησε λίνῳ, ὅτε μιν τέκε μήτηρ.* So könnte der Dichter die Göttin nicht sprechen lassen, wenn in seiner Vorstellung der Götterwille von dem der *Μοῖρα* nicht unterschieden, oder wenn deren Fügung blos die des Götterköniges wäre, gegen den sich Here nach ihrem Charakter ohne weiteres erklären würde. [Auch das Gebet des Polyphemos an seinen Vater Poseidon lautet Od. *ι*, 528 ff.: „Höre mich Poseidon — — und lass den Odysseus nicht heimkommen; *ἀλλ' εἴ οἱ μοῖρ' ἐστὶ φίλους τ' ἰδέειν καὶ ἱκέσθαι* — — *ὀψὲ κακῶς ἔλθοι.* Im Fall der Erhörung lässt also Poseidon den Odysseus gar nicht oder w e n n j a das Geschick anders be-

stimmt hat, erst spät heimkommen. Die Heimkehr kann also ganz ausserhalb der Macht des Poseidon liegen, dem dann nur ein Aufschub möglich wäre; mit andern Worten: im Glauben des Polyphemos (d. h. des Dichters) steht Poseidon unter der Moira.] Noch deutlicher spricht diese Unterordnung der Götter wenigstens in Bezug auf die *Μοῖρα θανάτου* Athene selbst aus in der freilich athetisirten Stelle Od. *γ*, 236 ff.: *ἀλλ' ἤτοι θάνατον μὲν ὁμοίϊον οὐδὲ θεοί περ καὶ φίλῳ ἀνδρὶ δύνανται ἀλαλκέμεν, ὁππότε κεν δὴ Μοῖρ' ὀλοὴ καθέλῃσι τανηλεγέος θανάτοιο.* Dass diesen Lehrsatz Fälle, wie mit Ganymedes, Rhadamanthys und Menelaos nicht umstossen, fällt um so mehr in die Augen, als es von Menelaos Od. *δ*, 561 ausdrücklich heisst: *σοὶ δ' οὐ θέσφατόν ἐστι, Διοτρεφὲς ὦ Μενέλαε, Ἄργει ἐν ἱπποβότῳ θανέειν καὶ πότμον ἐπισπεῖν.* Wie kann gesagt werden, dass Zeus seinen Eidam vom Tod errettet habe, da diesem ja gar nicht beschieden war zu sterben?

9. Aber bei dieser passiven Unterordnung der Götter unter die Moira bleibt die Anschauung Homers nicht stehen: von noch grösserer Bedeutung ist es, dass die Götter auch in ihrem Handeln derselben mit Bestimmtheit untergeordnet erscheinen als Vollstrecker und Werkzeuge der Moira. Und zwar zunächst positiv. Beinahe *ῥητῶς* findet sich diese Bezeichnung in Il. *ο*, 613, wo die Vorstellung, wenn auch die Verse unächt sein sollten, doch gewiss homerisch ist: (*Ἕκτωρ*) *μινυνθάδιος — ἔμελλεν ἔσσεσθ'· ἤδη γάρ οἱ ἐπώρνυε μόρσιμον ἦμαρ Παλλὰς Ἀθηναίη ὑπὸ Πηλείδαο βίηφιν.* Ferner erscheinen die Götter als Vollzieher des Schicksalsbeschlusses in Beziehung auf Aineias Il. *υ*, 300, wo Poseidon sagt: *ἀλλ' ἄγεθ', ἡμεῖς πέρ μιν ὑπὲκ θανάτου ἀγάγωμεν, μήπως καὶ Κρονίδης κεχολώσεται, αἴ κεν Ἀχιλλεὺς τόνδε κατακτείνῃ· μόρσιμον δέ οἵ ἐστ' ἀλέασθαι.* — Il. *χ*, 213 verlässt Apollon, des trojanischen Helden bisher so getreuer Hort, seinen Schützling in dem Augenblick, als über dessen Tod durch die Wage des Schicksals entschieden ist, und Athene macht sich unmittelbar an's Werk, ihn durch des Peliden Hand zu verderben. Und Od. *ε*, 41. 42. bezeichnet Zeus selbst die Befehle, die er dem Hermes an Kalypso in Betreff der Heimkehr des Odysseus

zu überbringen giebt, als gegeben nach des Schicksals Fügung, indem er seine Rede schliesst mit: *ὥς γάρ οἱ μοῖρ' ἐστὶ φίλους τ' ἰδέειν καὶ ἱκέσθαι οἶκον ἐς ὑψόροφον καὶ ἑὴν ἐς πατρίδα γαῖαν,* vgl. v. 103, 112 ff. — [Zweifelhaft könnte erscheinen, ob dies Verhältniss zur Moira auch in dem *δαμάσσω* des Zeus Il. *π,* 438 zu Grunde liegt, wenn man dies nämlich mit Köppen durch *δαμῆναι ἐάσω* nach v. 451 (vgl. *ϑ,* 243 = *ο,* 376; *ν,* 2; *ω,* 522) erklärt; denn dann erschiene Zeus der Moira übergeordnet; allein abgesehen davon, dass Here ohne Rückblick auf v. 438 lediglich die Vollstreckung durch einen Menschen (Patroklos) als Werkzeug des Gottes im Auge haben kann, erscheinen als Vollzieher der Moira eben durch das von ihnen prädicirte *δαμάσαι* auch Ares Il. *π,* 543; Athene *χ,* 271, 446, *ϑεοὶ χ,* 379, Od. *ξ,* 367 *).] Ebenso wird, wo *Μοῖρα καὶ ϑεός* etwas thut, die Wirksamkeit des Gottes entschieden als eine untergeordnete dargestellt; vgl. Il. *π,* 849: *ἀλλά με Μοῖρ' ὀλοὴ καὶ Λητοῦς ἔκτανεν υἱός, ἀνδρῶν δ' Εὔφορβος·* *σ,* 117—119: *οὐδὲ γὰρ οὐδὲ βίη Ἡρακλῆος φύγε Κῆρα, ὅσπερ φίλτατος ἔσκε Διῒ Κρονίωνι ἄνακτι· ἀλλά ἑ Μοῖρ' ἐδάμασσε καὶ ἀργαλέος χόλος Ἥρης·* [gerade so, wie auch die Thätigkeit der Menschen mittelbar durch die Gottheit der Moira untergeordnet erscheint, wenn es z. B. heisst Il. *τ,* 416: *σοὶ αὐτῷ* (dem Achill) *μόρσιμόν ἐστι ϑεῷ τε καὶ ἀνέρι ἶφι δαμῆναι,* wo nach Il. *χ,* 359 Apollon und Paris gemeint ist; ohne dass man mit Schol. BV. anzunehmen hat, Apollon habe es in der Gestalt des Paris gethan. Ebenso Il. *υ,* 94: *ἦ κ' ἐδάμην ὑπὸ χερσὶν Ἀχιλλῆος καὶ Ἀϑήνης·* vgl. auch *π,* 849 f.]. Dass dann die Sterblichen auch unmittelbar in ihrem Thun Werkzeuge der Moira sein müssen, versteht sich von selbst; z. B. Il. *π,* 103; *δ,* 517 ff.; *μ,* 116; Od. *λ,* 61; 292; *χ,* 413.

---

*) [Dagegen aus den Stellen Il. *ν,* 434; *γ,* 352; *ζ,* 368; Od. *φ,* 213; *τ,* 488, 496; *λ,* 398 = *ω,* 109 vgl. *λ,* 406; *σ,* 156 lässt sich über das Verhältniss der Moira bei diesem *δαμάσαι* der Götter mit Bestimmtheit desshalb nichts erschliessen, weil die jedesmalige Bestimmung der Moira uns hier nicht bekannt ist und daher ebensowohl eine Gleichstellung als eine Ueberordnung der Götter bezeichnet sein kann.]

Nur die negative Seite dieser vollziehenden Thätigkeit der Götter ist es, wenn sie verhindern, was dem Schicksalswillen zuwiderlaufen würde. [So Zeus selbst in Od. *ε*, 112, wo der oben aus v. 41 angeführte Gedanke negativ und positiv ausgedrückt ist. Ferner Il. *ε*, 674 ff.: *οὐδ᾽ ἄρ᾽ Ὀδυσσῆι μεγαλήτορι μόρσιμον ἦεν ἴφθιμον Διὸς υἱὸν ἀποκτάμεν ὀξέϊ χαλκῷ· τῷ ῥα κατὰ πληθὺν Λυκίων τράπε θυμὸν Ἀθήνη*. Zeus selbst begründet seine Drohung, den Achäern durch Hektor noch vieles Leid zuzufügen (Il. *θ*, 470 ff.): *ὡς γὰρ θέσφατόν ἐστιν* v. 477; und so werden wir auch Od. *δ*, 563 f. einen causalen Zusammenhang mit v. 561 f. annehmen dürfen]. So hindern die Götter das *ὑπέρμορον*, Il. *π*, 707: *χάζεο, Διογενὲς Πατρόκλεις· οὔ νύ τοι αἶσα σῷ ὑπὸ δουρὶ πόλιν πέρθαι Τρώων ἀγερώχων·* denn vorher hat es v. 698 geheissen: *ἔνθα κεν ὑψίπυλον Τροίην ἕλον υἷες Ἀχαιῶν Πατρόκλου ὑπὸ χερσί· περιπρὸ γὰρ ἔγχεϊ θῦεν· εἰ μὴ Ἀπόλλων Φοῖβος ἐϋδμήτου ἐπὶ πύργου ἔστη*. [Man vergleiche die unten ausgeschriebenen Stellen Il. *φ*, 517 cll. 544 ff.; Od. *ε*, 436 mit 426 f.; Il. *β*, 155; *υ*, 336. Aehnlich sind aber, ohne ausdrückliche Nennung eines *ὑπέρμορον*, die oben I §. 30 med. verzeichneten Stellen mit der Formel: und nun wäre wohl dies und jenes geschehen, wenn nicht just der und der Gott eingeschritten wäre].

10. Wir schliessen somit aus der von Zeus vollzogenen Erforschung des Verhängnisses, aus der von den Göttern diesem gegenüber an den Tag gelegten Resignation, endlich aus der Bestimmtheit, in welcher dieselben als Vollstrecker der *Μοῖρα* erscheinen, auf eine vom Dichter geglaubte Nichteinerleiheit des göttlichen und des Schicksalswillens und sind zu diesem Resultate, wie wir hoffen, durch einfachen Zusammenhalt der Thatsachen, wie sie in den Worten des Dichters vorliegen, gelangt. Am schlagendsten aber wird diese Verschiedenheit, wo wir nicht irren, bewiesen durch die Natur des *ὑπέρμορον* *), von dem wir behaupten, dass es, wenn

*) [Allerdings sollte man eigentlich mit Heliodor *ὑπὲρ μόρον* schreiben, wie Bekker auch thut; dass aber zur Zeit des Dichters in dem Ausdruck nicht mehr das Substantivum gehört wurde, son-

die *Μοῖρα* nichts weiter wäre als Wille und Fügung der Götter oder des Zeus, völlig unmöglich sein würde. Vorab ist eine Sprachbemerkung nöthig.

Um den Widerspruch eines *ὑπέρμορον* mit der gewöhnlichen Vorstellung von einer allmächtigen *Μοῖρα* wegzuschaffen, hat man dem Worte die Bedeutung leihen wollen: über das Geschick hinaus (vgl. Passow), so dass Alles, was dem Menschen *ὑπὲρ αἶσαν* begegnete, nur ein den Willen der *Μοῖρα* nicht beeinträchtigendes Mehr von Begegnissen wäre. Damit hat man aber erstlich nichts gewonnen. Denn was das Maass des Gewollten überschreitet, steht, wenn einmal der Wille ein bestimmter und zielsetzlicher war, mit diesem Willen in Widerspruch. Es ist aber zweitens diese Erklärung entschieden falsch, schon wegen des dem *ὑπέρμορον* und *ὑπὲρ αἶσαν* gleichbedeutenden *ὑπὲρ θεὸν* in Il. *ρ*, 327, wo Apollon sagt: *Αἰνεία, πῶς ἂν καὶ ὑπὲρ θεὸν εἰρύσσαισθε Ἴλιον αἰπεινήν;* Denn die Rettung von Ilios, wenn sie möglich wäre, geschähe nicht etwa blos unbeabsichtigt von dem göttlichen Willen, als etwas, das über denselben nur hinaus läge, sondern geradezu wider denselben; es würde nicht blos weiter, als die Götter wollten, sondern gegen sie an gegangen. Dann wegen Od. *ε*, 436: *ἔνθα κε δὴ δύστηνος ὑπέρμορον ὤλετ' Ὀδυσσεύς.* Wer nämlich stirbt, ohne dass ihm das Geschick den Tod bestimmt, erleidet nicht blos ein *plus*, sondern in diesem *plus* liegt auch ein *contrarium* dessen, was das Schicksal will. [Eine Analogie bietet *ὑπὲρ ὅρκια πημαίνειν*, s. zu Il. *γ*, 299.]

11. Was folglich hinaus geht über den Willen des Geschicks, das kann demselben nur entgegen und zuwider sein. Und dass dergleichen nach des Dichters Vorstellung trotz dem dass in Il. *ζ*, 487—489 das Gegentheil ausgesprochen scheint (*οὐ γάρ τίς μ' ὑπὲρ αἶσαν ἀνὴρ Ἄϊδι προϊάψει· μοῖραν δ' οὔτινά φημι πεφυγμένον ἔμμεναι ἀνδρῶν, οὐ κακὸν οὐδὲ μὲν ἐσθλόν, ἐπὴν τὰ πρῶτα γένηται*) wirklich geschehen könne, dafür finden sich der Belege nicht wenige. Die Mög-

---

dern ein Adverbium (d. h. ntr. adj.), beweist die Bildung eines *ὑπέρμορα* Il. *β*, 155.]

lichkeit des ὑπέρμορον setzen voraus die Stellen Il. β, 155: ἔνθα κεν Ἀργείοισιν ὑπέρμορα νόστος ἐτύχθη, εἰ μὴ Ἀθηναίην Ἥρη πρὸς μῦθον ἔειπεν, wozu die oben angeführte Stelle Od. ε, 436 gehört; ferner sagt Il. υ, 29. 30 Zeus selber: νῦν δ', ὅτε δὴ καὶ θυμὸν ἑταίρου χώεται αἰνῶς, δείδω μὴ καὶ τεῖχος ὑπέρμορον ἐξαλαπάξῃ· ib. 335 sagt Poseidon zu Aineias, vor Achilleus warnend: ἀλλ' ἀναχωρῆσαι, ὅτε κεν συμβλήσεαι αὐτῷ, μὴ καὶ ὑπὲρ μοῖραν δόμον Ἄϊδος εἰσαφίκηαι. Il. φ, 516 heisst es von Apollon: μέμβλετο γάρ οἱ τεῖχος ἐυδμήτοιο πόληος, μὴ Δαναοὶ πέρσειαν ὑπέρμορον ἤματι κείνῳ vgl. 544 f. Dasselbe liegt in Il. υ, 302, wo Poseidon von Aineias sagt: μόριμον δέ οἵ ἐστ' ἀλέασθαι, während er unmittelbar vorher v. 293 gesagt: ἤ μοι ἄχος μεγαλήτορος Αἰνείαο, ὃς τάχα Πηλείωνι δαμεὶς Ἄϊδόσδε κάτεισιν, also ein ὑπέρμορον befürchtet hat. Nicht minder geht die Möglichkeit eines solchen hervor aus Il. π, 433 ff. und Il. χ, 175 ff., was schon oben §. 8 dargethan wurde. [In all' diesen Stellen sowie in den beiden noch zu besprechenden will Welcker I, 192 das ὑπέρμορον u. s. w. nur als „hyperbolischen Ausdruck" gelten lassen, „wie zuweilen unmenschlich, unnatürlich, unmässig, mehr als zufällig" und läugnet daher geradezu, dass dasselbe von Vollbrachtem, Geschehenen gebraucht werde. Nun ist freilich wahr, dass ὑπὲρ αἶσαν in Verbindung mit seinem Gegensatz (κατ' αἶσαν — οὐδ' ὑπὲρ αἶσαν, Il. γ, 59; ζ, 333) die Bedeutung „über Gebühr" hat; daraus folgt aber noch nicht, dass es dieselbe auch ausser dieser Formel habe; und was hätte ὑπὲρ Διὸς αἶσαν Il. ρ, 327 für einen Sinn? Von κατὰ μοῖραν dagegen, welches nur die Bedeutung „nach Gebühr" (eigentlich: Theil für Theil z. B. καταλέξαι) hat, heisst der Gegensatz wieder nicht ὑπὲρ μοῖραν, sondern einmal παρὰ μοῖραν Od. ξ, 509, sonst aber οὐ κατὰ μοῖραν. — Wie nun aber die homerische Zeit dazu kommt, ein ὑπέρμορον für möglich zu halten, dürfte sich vielleicht noch erkennen lassen. Wenn Odysseus Od. ξ, 357, 359 aus seiner wenn auch fingirten Errettung durch die Götter den Schluss zieht: ἔτι γάρ νύ μοι αἶσα βιῶναι, so ist es der sonstigen Anschauung des Dichters ebenso gemäss, aus dem Nichteintreten irgend eines schon erwarteten, für unvermeidlich gehaltenen Ereignisses sofort zu schliessen, dass dasselbe

eben nicht *μόρσιμον* gewesen sein könne und er erzählt es daher in folgender Form: dies und jenes wäre, *ὑπὲρ μοῖραν*, geschehen, wenn es nicht durch eine Gottheit, die ja den Willen der Moira auch sonst vollzieht, abgewendet worden wäre. —

Die Wirklichkeit eines *ὑπέρμορον* besagen zwei andere Stellen. Nachdem in Il. *π*, 698 ff. die Achäer unter Patroklos durch das Einschreiten des Apollo gehindert waren, Troja zu nehmen, und von Mittag an hitzig aber unentschieden gekämpft hatten, da war es *μόρσιμον*, dass sie nicht siegen sollten — aber sie siegten doch: *ὑπὲρ αἶσαν* [1]). Man versuche die Uebersetzung: „da waren sie denn unmässig im Vortheil" oder etwas der Art und man wird fühlen, dass die spannenden Verse 764 — 778 etwas anderes erwarten liessen als nur einen symbolischen Ausdruck für den Sieg. Noch unstatthafter wäre dies in der andern Stelle Od. *α*, 33 ff.: *ἐξ ἡμέων γάρ φασι κάκ' ἔμμεναι· οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ σφῇσιν ἀτασθαλίῃσιν ὑπέρμορον ἄλγε' ἔχουσιν* [1]). Vielmehr war jene Heirath sammt ihren Folgen dem Aegisthos eben nicht beschieden; wozu hätten ihn denn sonst die Götter, auch hier Vollzieher der Moira, davor (als einem *ὑπέρμορον*) warnen lassen? Die Götter wollen eben auch hier die Ueberschreitung des Schicksalsschlusses abwenden; diesmal vergebens].

12. Wie aber innerhalb der Weltanschauung des Dichters die Vorstellung von der Wirklichkeit eines *ὑπέρμορον* aufkommen kann, wird zwar nicht directe, wohl aber analoger Weise begreiflich aus Il. *ρ*, 321: *Ἀργεῖοι δέ κε κῦδος ἕλον καὶ ὑπὲρ Διὸς αἶσαν κάρτεϊ καὶ σθένεϊ σφετέρῳ·* vgl. 327—330: *Αἰνεία, πῶς ἂν καὶ ὑπὲρ θεὸν εἰρύσσαισθε Ἴλιον αἰπεινήν; ὡς δὴ ἴδον ἀνέρας ἄλλους κάρτεϊ τε σθένεΐ τε πεποιθότας ἠνορέῃ τε πλήθεΐ τε σφετέρῳ, καὶ ὑπερδέα δῆμον ἔχοντας.* Vgl. Il. *λ*, 90; *ν*, 57; *ρ*, 104. Wir sehen, wenn ein *ὑπέρμορον* geschieht, die Menschen, oder, wie in Od. *ε*, 436, das empörte Element Gewalt thun und ungemeine Kraft und Anstrengung entwickeln. Hinwiederum ist eine von der *Μοῖρα* aufgebotene Gegenkraft dem Dichter

---

1) Falsche Deutung Welckers. (s. d. vor. S.)

undenkbar; denn es ist die *Μοῖρα* nicht in einer Persönlichkeit beschlossen, ist nichts Lebendiges und kann sich demzufolge nicht wehren. Wäre die *Μοῖρα* mit Zeus oder dem Gesammtwillen der Götter identisch, so würde sie gegen die ringende, sich selbst überbietende Kraft des Sterblichen ihre göttliche Kraftfülle einzusetzen haben; der ankämpfenden Person würde der übermächtige Gegner nicht fehlen. Insofern sie aber dem Dichter nicht als regsame, gegen den Kühnen, der ihre Satzung zu brechen, ihr Wesen zu vernichten droht, in die Schranken tretende Macht erscheint, fasst er sie nicht als Person, nicht als Zeus noch als den Ausdruck des Gesammtwillens der Götterwelt; und wir sind somit auf ein unserem früheren Resultate, nach welchem die *Μοῖρα* mit Zeus identisch ist, direkt entgegengesetztes Ergebniss gekommen.

13. Die Berechtigung beider im Eingang dieses Abschnittes erwähnten Ansichten über die *Μοῖρα* kann als dargethan erscheinen, und wir sind nunmehr in den Stand gesetzt, folgende Frage zu thun:

> von welcher Eigenthümlichkeit ist das religiöse Bewusstsein, welches die Götter, ja den König und Vater der Götter dem dunkeln Wesen der *Μοῖρα* zumal unterordnet und gleichsetzt?

Wir fanden im vorigen Abschnitt einen manchfaltig gegliederten Götterstaat und in demselben allerdings eine höchste monarchische Gewalt, der es aber nicht immer gelingt, die neben ihr und durch ihren Bezug auf sie mächtigen Gewalten in den nothwendigen Schranken zu halten. Der Wille, der diesen Götterstaat beherrscht, ist kein absoluter, kein solcher, vor dem jeder andere verstummt und in die Grenzen seiner befugten Stellung zurückträte. Nun wohnt aber dem Menschengeist ein unabweisliches Verlangen ein, dem gegliederten Organismus des Götterhimmels seinen Halt in einer allen Widerstand ausschliessenden Einheit zu geben, und das Ergebniss dieses Verlangens ist der *Μοῖρα* Ueberordnung über die Götterwelt, ein weiterer Versuch, das Bedürfniss des Menschengeistes nach monotheistischer Weltanschauung zu befriedigen. [Wäre dies der homerischen Welt durch Erschaffung der *Μοῖρα* wirklich

gelungen, so könnte man allerdings diese gleichsam als „Oberkönig über dem Götterkönig“ ansehen — eine Ansicht von der *Μοῖρα*, wie man sie durch einen Missverstand des letzten Satzes früher bei uns als die endgiltige zu finden vermeinte]. Allein diesem in der *Μοῖρα* von ihm geschaffenen Haupte der Götter- und Menschenwelt kann die Vorstellung der homerischen Zeit, als ob sie den Begriff persönlicher Gottheit schon in der Erzeugung der Olympier verbraucht hätte, kein Leben, keine Persönlichkeit, keine festbegränzte Bestimmtheit des selbstbewussten Willens, somit keine Fähigkeit geben, diesen Willen in der Energie des Niederkämpfens entgegengesetzter Bestrebungen zu behaupten. Daher, wie wir sahen, das *ὑπέρμορον*. Sie versucht also nunmehr andrerseits, nicht befriedigt von der unlebendigen, dunkeln Macht der *Μοῖρα*, deren Unpersönlichkeit für sie nichts Erfassbares ist, den einzig noch übrigen Ausweg, die *Μοῖρα* mit dem höchsten lebendigen Gott oder mit dem Gesammtwillen der Götterwelt identisch zu setzen. Sonach wird jenes religiöse Bewusstsein, das ein Höchstes, Eines in der Götterwelt schaffen wollte, zu ohnmächtig erfunden, um dasselbe mit selbstbewusster Lebendigkeit zu begaben: das Unlebendige aber, das von ihm geschaffen wird, gewährt ihm keine Befriedigung; es kehrt daher zu dem höchsten Gotte zurück, den es schon hatte, ohne jedoch auch in ihm die Absolutheit jenes Willens und jener Persönlichkeit zu finden, die seinem Bedürfniss allein Genüge thut. — [Die Frage nach der Vorstellung des Dichters von der Freiheit des menschlichen Willens gegenüber der *Μοῖρα* ist materiell eigentlich in dem Bisherigen schon abgethan. Im Zusammenhang wird unten Abschn. VI §. 4 ff. davon gehandelt. Einstweilen leuchtet ein, dass bei dem Schwanken der homerischen Ansicht über die Grenzen des göttlichen Willens, der sich ja bald der *Μοῖρα* beugt, und deren Beschlüsse als unantastbar anerkennt, bald gegen denselben reagirt, eine völlige Freiheit des menschlichen Willens schon analoger Weise undenkbar ist, ja man möchte von hier aus auf unbedingte Gebundenheit desselben schliessen. Allein dem widerspricht das *ὑπέρμορον*. Denn wenn es einmal als möglich zugestanden wird, dass der Mensch trotz dem Schicksal etwas ins Werk setze — mag er auch an der

wirklichen Ausführung durch die Götter hie und da gehindert werden — so ist damit eine Unabhängigkeit des Menschen vom Schicksal anerkannt; um so mehr, wenn er von den Göttern nicht gehindert wird. Also ist der menschliche Wille nicht in allen Fällen an die Moira gebunden: die nothwendige Consequenz der Ansicht über das Verhältniss der *Μοῖρα* zu den Göttern].

14. Ist unsere bisherige Darstellung gegründet, so zeigt sich auch, dass die weitere Frage, was denn eigentlich von der *Μοῖρα*, was von Zeus und dem Götterrathe verhängt und verfügt werde, eine müssige ist. Die homerische Vorstellung hat eben die Bereiche beider Wirksamkeiten durchaus nicht sondern können, da sie ja zwischen Unterscheidung und Confundirung des göttlichen und des Schicksals-Willens hin und her schwankt. Nur so viel ist klar, dass in der epischen Handlung, in welche die Götterwelt mit hereingezogen ist, der lebendige, sich seiner selbst bewusste Wille derselben ein weit poetischeres Motiv abgiebt, folglich auch bei weitem anschaulicher hervortritt, als die dunkle Macht des unpersönlichen Schicksals. [Dieser Umstand hat mehrfach die Auffassung veranlasst, als ob wirklich ausschliesslich die Götter die ganze Epopöe regierten [1]) und z. B. L. Müller sucht dies durch eine Reihe von Stellen darzuthun, in denen allerdings meist ein Eingreifen der Götter in die Handlung der beiden Gedichte gemeldet wird; allein abgesehen von einzelnen, die wir gerade für die *Μοῖρα* in Anspruch nehmen z. B. Od. ι, 52, stehen eben jenen gegenüber andre Stellen *), in denen der Dichter den

1) Die Einwendungen: die Götter thun Alles. Die Götter regieren die Epopöe.

*) [Diese darf man aber, wie es hie und da geschieht, weder ignoriren noch umdeuten, um dann aus Stellen, wo Homer von einer Thätigkeit der *Μοῖρα* berichtet, die Thätigkeit der Götter herauszulesen. Die reflexionslose Zeit des Dichters hatte, wie schon bemerkt, beide Anschauungen neben einander und fühlte vielleicht den Widerspruch nicht einmal so sehr, den wir wo er besteht, eben auch anerkennen müssen und wohl analysiren, aber nicht wegdeuten dürfen.]

Einfluss der *Μοῖρα* auf die Handlung, sogar in Hauptwendepunkten, ganz entschieden ausspricht. Wir erinnern nur beispielsweise an das schon erwähnte Eingreifen der *Μοῖρα* bei Patroklos', Hektors, Achilleus' etc. Tode, an Od. *ε*, 41, 113, wo deutlich aus dem Willen der *Μοῖρα* der Befehl des Zeus an Kalypso und die weitere Heimkehr des Odysseus abgeleitet ist. Andere Belege haben wir im Verlauf der Untersuchung angeführt und erinnern besonders noch daran, wie die Götter oftmals als Vollstrecker und Werkzeuge der *Μοῖρα* erscheinen. Wie wäre sonst auch die spätere Zeit, die doch mit ihrem gesammten Glauben im Dichter wurzelt, darauf verfallen, der *Μοῖρα* eine so bedeutende Stelle in demselben anzuweisen, wenn sie in der homerischen Zeit so bestimmt untergeordnet wäre? — Es finden sich im Allgemeinen eben in der heidnischen Zeit des Griechenvolkes ähnliche ungelöste Widersprüche wie in der des deutschen; die alten Deutschen glaubten an ein personifizirtes Geschick, „welches zur Erscheinung kommt 1. im Allvater 2. in den Regin, den weltordnenden berathenden Mächten, welche die Götter selber sind, welche dem Menschen sein „bescheiden Theil" durch ein Urtheil ermitteln, (ihre Beschlüsse die reganogiscapu) 3. in den drei Nornen (deren Beschlüsse wurdigiscapu) welche den Göttern nur nach den ältesten Vorstellungen übergeordnet sind. — Sonst ist das Schicksal unpersönlich (seine Beschlüsse giscapu, alts. plur.); die Geschicke sind Urniederlegungen (ahd. sing. urlac, mhd. urlouc), denen der Mensch sich nicht entziehen mag, denen selbst die Götter unterliegen." Haben wir hier nicht Zug für Zug ein Spiegelbild der in diesem Abschnitt besprochenen Vorstellungen der homerischen Zeit? Es ist höchst interessant, das entsprechende Kapitel der deutschen Mythologie (z. B. bei Simrock Hdb. §. 60. 106) zu vergleichen. Dass sich im Einzelnen dabei Verschiedenheiten herausstellen, ist natürlich und irrelevant: uns ist es hier nur um Anerkennung der Thatsache zu thun, dass das religiöse Bewusstsein eines Volkes auf der früheren Stufe seiner Entwicklung sich so gestaltet hat; damit ist der Zweifel über die Möglichkeit dieser religiösen Vorstellungen auch praktisch gelöst].

15. Verschieden von den Schicksalsmächten ist, wie

längst Nitzsch (Anm. Bd. I p. 177 f.) dargethan, die Κήρ *) [die dem Einzelnen bestimmte Todesart im Gegensatze zur ὁμοίη μοῖρα d. i. θάνατος ὁμοίιος Od. γ, 236] oder im Plural Κῆρες die Todesarten überhaupt, als personifizirte im Moment des Todes wirksame Gewalten gedacht. Sarpedon sagt Il. μ, 322 ff.: wenn wir diesem Krieg entronnen keinen Tod mehr zu fürchten hätten, dann würde ich weder selbst Vorkämpfer sein wollen, noch dich in die Schlacht treiben; nun aber drohen uns jedenfalls Κῆρες θανάτοιο μυρίαι, ἃς οὐκ ἔστι φυγεῖν βροτὸν οὐδ' ὑπαλύξαι. Und Od. λ, 171 fragt Odysseus seine Mutter: τίς νύ σε Κὴρ ἐδάμασσε τανηλεγέος θανάτοιο; ἢ δολιχὴ νοῦσος; ἢ Ἄρτεμις ἰοχέαιρα οἷς ἀγανοῖς βελέεσσιν ἐποιχομένη κατέπεφνεν; [Die Bedeutung des Gewaltsamen liegt also nicht ausschliesslich im Worte, vgl. hymn. 8, 17; denn die Κήρ ist eigentlich nur das Tödtende (Nitzsch), so zu sagen der Treff des Todes (Welcker). Persönlich gedacht sind sie es, welche den Sterblichen wie eine Beute fortschleppen — φέρουσιν allgemein, oder θανάτοιο τέλοσδε Il. ι, 411 — ihre Opfer sind dann κηρεσσιφόρητοι, worüber vgl. Döderlein Gl. §. 593]. Schon bei der Geburt ist dem Sterblichen die Κήρ, die ihn tödten soll, beschieden; Il. ψ, 78: ἀλλ' ἐμὲ μὲν Κὴρ ἀμφέχανε στυγερή, ἥπερ λάχε γεινόμενόν περ. [Zugleich mit der allgemeinen Μοῖρα ist also die specielle Κὴρ beschieden [1]); daraus erklärt sich wohl auch die Parallele: Il. λ, 332, β, 834: Κῆρες γὰρ ἄγον μέλανος θανάτοιο mit ε, 614: ἀλλά ἑ Μοῖρα ἦγ' ἐπικουρήσοντα und wieder: τὸν δ' ἄγε Μοῖρα κακὴ θανάτοιο τέλοσδε ν, 602 mit ι, 411: διχθαδίας Κῆρας φερέμεν θανάτοιο τέλοσδε]. Nur hat Mancher, wie Achilleus (Il. ι, 411) oder Euchenor (Il. ν, 665 ff.), die Wahl zwischen Schlachtentod und langsam abzehrender Krankheit oder Alterschwäche. Die Zeit aber, wann der Mensch seiner Κὴρ verfallen sein soll, bestimmt diese nicht selber, sondern das hängt von Zeus oder dem von ihm erforschten Willen des Geschickes ab (vgl. Il. θ, 70; χ,

---

*) [Den Namen leitet man meist (Döderlein, Welcker, Curtius Nr. 53) von κείρειν ab; Leo Meyer in Kuhns Ztschr. V, 375 vergleicht sachlich und sprachlich den indischen Todesgott Kala.]

1) Aber Il. β, 834 u. λ, 332? NB. die κύνες κηρεσσιφόρητοι θ, 527 (s. o.).

210; *π*, 687 f.; *γ*, 309 Nitzsch). Und das eben ist des Menschen *μοῖρα*, dass ihn endlich seine *Κὴρ* erreicht (Derselbe). [Il. *σ*, 117. 119: *οὐδὲ γὰρ οὐδὲ βίη Ἡρακλῆος φύγε Κῆρα — ἀλλά ἑ Μοῖρ' ἐδάμασσε καὶ ἀργαλέος χόλος Ἥρης.*] Die Persönlichkeit der *Κὴρ* tritt nur in einem Bildwerk auf dem Schilde des Achilleus hervor (Il. *σ*, 535—538), wo sie mit blutigem Gewande unter den Frischverwundeten, noch nicht Getroffenen und Getödteten ihr Wesen treibt, eine Stelle, deren Erklärung nicht ohne Schwierigkeit ist, jedoch hier uns zu weit führen würde. Il. *χ*, 210 sind die *δύο κῆρε τανηλεγέος θανάτοιο* die zwei pondera, deren eines Hektors, das andere Achill's Todesloos repräsentirt; der stirbt, dessen Todesloos (nach der Entscheidung der *Μοῖρα*) das Uebergewicht hat [1]). Ebenso ist die Situation *θ*, 70. Die Hesiodische Vorstellung von den *Κῆρες* als von Rächerinnen der Uebertretungen der Menschen und Götter (*Θ*. 220 ff.) findet bei Homer durchaus keinen Anknüpfungspunkt. [Denn dass eigner Mangel, Verkehrtheit oder Schuld dem Menschen gerade die spezielle *Κήρ* zuzieht wie Furtwängler Ideen des Todes etc. S. 45 meint, lässt sich aus Homer nicht nachweisen; die *Κήρ* ist hier von der *μοῖρα θανάτου* zu unterscheiden, wie derselbe im Allgemeinen gleich darauf selbst erinnert].

1) *Αἴσιμον ἦμαρ*, Todeszeit, ist hier identisch mit *Κήρ*: „und Hektors Todesstunde sank."

Vierter Abschnitt.

Die Gotteserkenntniss und Offenbarung.

1. So haben wir denn das Vermögen des homerischen Menschen sich erschöpfen sehn in Versuchen, einer wahrhaftigen, wesentlichen Gottheit habhaft zu werden. Aber sowohl in den Vorstellungen von göttlicher Natur überhaupt blieb der dem Streben nach der Menschlichkeit entkleidete Gott immerfort mit den Mängeln irdischer Unvollkommenheit behaftet, und auch sein tiefes Bedürfniss nach einem Einigen, Absoluten in der Götterwelt vermochte der Mensch weder in der Gliederung des olympischen Staates und Gipfelung desselben in Zeus, noch in dem Glauben an die Moira zu befriedigen. Aber nachdem wir den Schöpfungen des unmittelbaren Bewusstseins nachgegangen sind, nachdem wir es in seiner hervorbringenden Thätigkeit betrachtet haben, ist der nächste Gegenstand, der sich unserem Auge darbietet, kein anderer als dieses Bewusstsein selbst, wie es sich selber vermittelt zu denken, und sich auf seine Weise über sich selber bewusst zu werden strebt.

Denn natürlich dürfen wir vom Dichter keine Reflexionen über sein Gottesbewusstsein erwarten. Eben damit wäre er ja über die Stufe, welcher dasselbe in der weltgeschichtlichen Entwicklung des Menschengeistes angehört, schon hinausgegangen. Er wird vielmehr nur gelegentlich verrathen, oder aus der Haltung, welche er der Gottheit dem Menschen gegenüber überhaupt giebt, erschliessen lassen, woher ihm sein Wissen von ihr geworden ist, wodurch es

vermittelt und erhalten, endlich aber innerlich geändert und einer neuen, höheren Stufe entgegengeführt wird.

2. Wissen ist bei dem Dichter Erfahrung[1]); wer Vieles gesehn, gehört und beobachtet hat, ist ein weiser Mann, wie Od. *β*, 16 der alte Aigyptios, *ὃς δὴ γήραϊ κυφὸς ἔην καὶ μυρία ᾔδη*, wie ibid. 188 Halitherses, *παλαιά τε πολλά τε εἰδώς*. Vgl. Il. *τ*, 217, wo Odysseus zu Achilleus sagt: *κρείσσων εἷς ἐμέθεν καὶ φέρτερος οὐκ ὀλίγον περ ἔγχει· ἐγὼ δέ κε σεῖο νοήματί γε προβαλοίμην πολλόν· ἐπεὶ πρότερος γενόμην καὶ πλείονα οἶδα* (vgl. *φ*, 440, wo Poseidon dem Apollon gegenüber dieselben Worte[2]) gebraucht) Od. *β*, 314 sagt Telemach: *νῦν δ' ὅτε δὴ μέγας εἰμὶ καὶ ἄλλων μῦθον ἀκούων πυνθάνομαι, καὶ δή μοι ἀέξεται ἔνδοθι θυμός.* Und in gleichem Sinne wird in vielen andern Stellen das Wissen jeder Art von Alter und Erfahrung abhängig gemacht (Il. *β*, 555; *δ*, 308; *ι*, 60; *λ*, 786 ff.; Od. *γ*, 125; 245; *δ*, 205; *η*, 157). Nirgends hat das Denken Uebersinnliches zum Gegenstand, sondern ist stets entweder ein kluges Verknüpfen des Nächsten mit dem Nächsten in praktischer Hinsicht (*νοῆσαι ἅμα πρόσσω καὶ ὀπίσσω* Il. *α*, 343; *οἷς δ' ὁ γέρων μετέῃσιν, ἅμα πρόσσω καὶ ὀπίσσω λεύσσει* Il. *γ*, 109; *σ*, 250 [und so ist auch *κ*, 246 zu verstehen, wo Diomedes von dem klugen Odysseus sagt: *τούτου γ' ἑσπομένοιο καὶ ἐκ πυρὸς αἰθομένοιο ἄμφω νοστήσαιμεν, ἐπεὶ περίοιδε νοῆσαι*], oder ein Erkennen und Unterscheiden dessen, was recht und gut ist vor Göttern und Menschen*). Telemach sagt Od. *σ*, 228: *αὐτὰρ ἐγὼ θυμῷ νοέω καὶ οἶδα ἕκαστα, ἐσθλά τε καὶ τὰ χέρεια· πάρος δ' ἔτι νήπιος ἦα·* von Peisistratos, Nestor's Sohne, der in Mentor das Alter ehrt, lesen wir Od. *γ*, 52: *χαῖρε δ' Ἀθηναίη πεπνυμένῳ ἀνδρὶ δικαίῳ*, dagegen Od. *β*, 282 von den Freiern: *ἐπεὶ*

---

1) Vgl. Nitzsch III p. 894. (Hiob 12, 12).

2) Mit diesen wird denn auch die Schlauheit des Sisyphos bezeichnet Theogn. 701 ff. Bgk.: *οὐδ' εἰ σωφροσύνην μὲν ἔχοις Ῥαδαμάνθυος αὐτοῦ, πλείονα δ' εἰδείης Σισύφου Αἰολίδεω, ὅστε καὶ ἐξ Ἀΐδεω πολυϊδρίῃσιν ἀνῆλθεν.*

*) [Vgl. Ameis zu Od. *ι*, 189].

οὔτι νοήμονες οὐδὲ δίκαιοι, und Od. ν, 209 von den Phäaken: οὐκ ἄρα πάντα νοήμονες οὐδὲ δίκαιοι ἦσαν Φαιήκων ἡγήτορες ἠδὲ μέδοντες, cf. Od. γ, 133. Von Achilleus heisst es hinwiederum Il. ω, 157: οὔτε γάρ ἐστ' ἄφρων οὔτ' ἄσκοπος οὔτ' ἀλιτήμων, von Nestor Od. γ, 20: ψεῦδος δ' οὐκ ἐρέει· μάλα γὰρ πεπνυμένος ἐστίν, und in Menelaos' Anrede an Antilochos Il. ψ, 603 hat νοῦς, der Verstand, die Bedeutung von Rechtsgefühl, Sinn für Gerechtigkeit: ἐπεὶ οὔτι παρήορος οὐδ' ἀεσίφρων ἦσθα πάρος· νῦν αὖτε νόον νίκησε νεοίη.

3. Der homerische Mensch hat also, von seinem, nicht von unserem Standpunkt aus betrachtet, auch sein Wissen von den Göttern nicht aus seinem Innern, nicht aus der denkenden oder empfindenden Thätigkeit seines Geistes, sondern aus der Erfahrung geschöpft, was schon Müller Prol. η, 356 bemerkt; er würde, wenn er befragt werden könnte, sein Wissen von der Gottheit für ein rein historisches erklären, das ihm geworden sei durch den Verkehr der Götter mit der Menschenwelt; daher auch oft z. B. Od. π, 356: ἤ τίς σφιν τόδ' ἔειπε θεῶν [vgl. ι, 339, die θεοπρόπια u. a.]. Was die Götter sind, wie sie es halten und treiben (die δίκη θεῶν Od. τ, 43), wissen die Helden des Dichters aus dem, was sie persönlich von ihnen hören und sehn, und in der Natur der Gottheit liegt, wie wir gesehen haben, weder leiblich noch geistig eine Schranke, welche diese Art von Mittheilung durch persönlichen Verkehr unmöglich machte. [Eine secundäre Quelle der Gotteserkenntniss ist für den homerischen Menschen auch der Kultus. „Götter schienen ihm ohne Zweifel alle Wesen, welche göttlich verehrt wurden. Von der Verehrung schliesst das Alterthum stets auf Realität[1]).“ Natürlich bot jedoch der Kult dem Glauben auch weitere Anhaltspunkte als die für die blosse Existenz. Hierüber vgl. Nachh. Th. IV, 3 p. 160 f.]

4. Aber wohl zu beachten ist, dass in diesem Verkehre Stufen wahrnehmbar sind, dass er in den Zeiten, in welche die epische Handlung fällt, vom Dichter als abnehmend dar-

1) Kultus. Müller p. 357.

gestellt wird. Diess lässt sich schon aus dessen Berichten von den Vermählungen zwischen Göttern und Menschen erkennen. Diese sind der unmittelbarste Ausdruck der Aufhebung aller wesentlich und qualitativ scheidenden Differenz zwischen der Menschen- und Götterwelt, haben aber zur Zeit der epischen Handlungen bereits aufgehört. Kein Gott ist mit einer während des troischen Krieges lebenden Sterblichen und nur Odysseus mit Göttinnen, jedoch nicht mit olympischen, vertraut. Denn den greisen Peleus*) hat

*) [Zur Ergänzung der Anm. zu Il. α, 358[1]) möge Folgendes dienen. Peleus hat überhaupt nur als besonderer Liebling der Götter (Il. ω, 60 f.) die Thetis zur Gattin erhalten; diese ist vor Achill's Abfahrt von Phthia (α, 396) und bei derselben (σ, 57; π, 222 ff.; σ, 438 ff.) noch dort. Von da an aber wohnt sie bei ihrem Vater Nereus; nirgends ist von einer erfolgten Rückkehr zu Peleus oder einem weiteren Aufenthalt in Phthia die Rede (vgl. Il. α, 357 f.; 493; 496; σ, 35 f.; ψ, 14; ω, 83; Od. λ, 546; ω, 85; 91; 47; 55; 73; 85). In den Versen Il. τ, 334 ff. denkt Achilleus der Heimath nur mit Erwähnung des Peleus, nicht der Thetis, und diese selbst spricht σ, 432 ff von ihrer Ehe mit Peleus als einem Leid der Vergangenheit (καὶ ἔτλην) im Gegensatz zu ihrem jetzigen Leid, v. 435: ἄλλα δέ μοι νῦν. Dagegen σ, 86 besagt nur: „hättest du doch immer gewohnt (ναίειν praes.) bei den Meergöttinen“ d. h. wärest du nie nach Phthia gekommen, und „hätte Peleus eine Sterbliche geheirathet (ἀγαγέσθαι aor.).“ In σ, 57 ff., 330 und 440 geben sich die Sprechenden nur der Vorstellung hin, dass den Achill, wenn ihm eben die Heimkehr beschieden wäre, was sie nicht ist, auch die Mutter zu Hause empfangen würde oder könnte, welche eben seit seiner Ausfahrt nach Troja (d. h. zu seinem Tode) das Haus verlassen hat. Endlich τ, 422 scheint das τῆλε φίλου πατρὸς καὶ μητέρος formelhaft gesagt zu sein — wie sonst τῆλε φίλων Od. β, 333 oder τ. φ. καὶ πατρίδος αἴης Il. λ, 817; π, 539; Od. τ, 301; ω, 290; vgl. Od. β, 183; ρ, 312; auch Il. ξ, 256? — also mit dem Sinn: fern von der Heimath, und muss nicht im strengsten Wortsinn verstanden werden. — Bemerkenswerth ist auch die Notiz im Schol. zu Apoll. Rhod. 4, 816: Σοφοκλῆς δὲ ἐν Ἀχιλλέως ἐρασταῖς φησιν ὑπὸ Πηλέως λοιδορηθεῖσαν τὴν Θέτιν καταλιπεῖν αὐτόν, eine Sage, welche freilich, wie Schol. zu Aristoph. Nub. 1068, die Trennung der Thetis schon in die Zeit nach Achills Geburt verlegt.]

1) Aber σ, 86? und 332? und τ, 422? (Randbem. daselbst).

seine Gemahlin Thetis schon verlassen und pflegt sein nicht in Phthia, sondern wohnt in den Grotten des Nereus. Also fechten wohl der Göttersöhne nicht wenige vor Ilios (Il. *π*, 448: *πολλοὶ γὰρ περὶ ἄστυ μέγα Πριάμοιο μάχονται υἱέες ἀθανάτων*), z. B. Zeus' Sohn Sarpedon, Achilleus, Aineias, Ares' Sohn Askalaphos (Il. *ο*, 112 ff.), Hermes' Sohn Eudoros (Il. *π*, 185), des Flussgottes Spercheios Sohn Menesthion (ib. 175), ferner Zeus' Enkel der Heraklide Tlepolemos, Poseidon's Enkel Amphimachos (Il. *ν*, 206), Zeus' Urenkel Idomeneus (Il. *ν*, 449 ff.); aber es werden keine mehr gezeugt, und das Glück, ein Göttersohn zu sein, tritt um so glänzender hervor (vgl. Il. *ζ*, 100; *κ*, 50; 404; *ν*, 54; *ρ*, 76; *ω*, 59; 258), wie denn auch Zeus' Eidam Menelaos nach Od. *δ*, 569 dieser Verwandtschaft die Freiheit vom Tode verdankt.

5. Es findet sich aber über Abnahme des Verkehrs zwischen Menschen und Göttern auch ein bestimmt ausgesprochenes Bewusstsein. Während nämlich Minos, vier Generationen früher König von Knosos, Od. *τ*, 179 *Διὸς μεγάλου ὀαριστής*[1]), der Redegeselle des Göttervaters heisst, während die Götter der Hochzeit des Peleus noch leibhaftig beiwohnen*) (Il. *ω*, 62) und Aphrodite der Andromache einen Schleier zur Hochzeit schenkt (*χ*, 470 f.), ist der persönliche Verkehr der Götter mit der vom Dichter besungenen Generation schon Ausnahme geworden, und wird nur einzelnen bevorzugten Günstlingen zu Theil. Od. *π*, 161 heisst es: *οὐ γάρ πω πάντεσσι θεοὶ φαίνονται ἐναργεῖς*, und von Odysseus wird gesagt Od. *γ*, 221: *οὐ γάρ πω ἴδον ὧδε θεοὺς ἀναφανδὰ φιλεῦντας, ὡς κείνῳ ἀναφανδὰ παρίστατο Παλλὰς Ἀθήνη*, von Telemach ib. 375: *ὦ φίλος, οὔ σε ἔολπα κακὸν καὶ ἄναλκιν ἔσεσθαι, εἰ δή τοι νέῳ ὧδε θεοὶ πομπῆες ἕπονται.* Sagt doch Hermes zu Priamos, den er geleitet, sogar (Il. *ω*, 463): *ἀλλ' ἤτοι μὲν ἐγὼ πάλιν εἴσομαι, οὐδ' Ἀχιλῆος*

1) Vgl. Plut. Demetr. 42 s. f. [Plat. Minos p. 319 D.].

*) *Ξυναὶ γὰρ τότε δαῖτες ἔσαν, ξυνοὶ δὲ θόωκοι ἀθανάτοισι θεοῖσι καταθνήτοις τ' ἀνθρώποις.* Hesiod. Fragm. 187. p. 294 ed. II Göttl. Vgl. überhaupt Nitzsch II p. 156.

ὀφθαλμοὺς εἴσειμι· νεμεσσητὸν δέ κεν εἴη, ἀθάνατον θεὸν ὧδε βροτοὺς ἀγαπαζέμεν ἄντην. So wird denn auch in den bekannten Scenen Athene's mit Odysseus Od. ν und π, ferner in der Beschreibung von Achilleus' Leichenbegängniss welchem die Nereiden und Musen persönlich beiwohnen (freilich in einem unächten Stück Od. ω, 60: Μοῦσαι δ' ἐννέα πᾶσαι, ἀμειβόμεναι ὀπὶ καλῇ, θρήνεον), durchaus nur Aussergewöhnliches berichtet; und am wenigsten wird der vulgären Menschenwelt zu Theil, was die seligen Phäaken, die den Göttern nahe wohnenden, von sich rühmen Od. η, 201—206:

αἰεὶ γὰρ τὸ πάρος γε θεοὶ φαίνονται ἐναργεῖς
ἡμῖν, εὖτ' ἔρδωμεν ἀγακλειτὰς ἑκατόμβας·
δαίνυνταί τε παρ' ἄμμι καθήμενοι, ἔνθα περ ἡμεῖς.
εἰ δ' ἄρα τις καὶ μοῦνος ἰὼν ξύμβληται ὁδίτης,
οὔτι κατακρύπτουσιν· ἐπεί σφισιν ἐγγύθεν εἰμέν,
ὥσπερ Κύκλωπές τε καὶ ἄγρια φῦλα Γιγάντων.

6. Hat aber der Verkehr der beiden Welten zur Zeit der epischen Handlung schon abgenommen, so dürfen wir sicher des Glaubens sein, dass er zur Zeit des Dichters, welcher notorisch mehrere Generationen später lebt (man denke nur an das οἷοι νῦν βροτοί εἰσιν, an das ἡμιθέων γένος ἀνδρῶν Il. μ, 23), nach menschlicher Vorstellung ganz erloschen ist. Jetzt ist also von göttlichem Treiben und Walten durch die Götter selbst nichts mehr unmittelbar zu erfahren; was man von ihnen weiss, hat man in den Zeiten erkundet, in welchen der Verkehr mit ihnen noch ein leiblicher, persönlicher war. Was sich aber der Mensch als in jenen Zeiten wirklich erlebt und erfahren vorstellt, das ist niedergelegt in den Geschichten derselben, die von Mund zu Mund getragen endlich im Dichter den Genius finden, der sie mit Hülfe der Muse fixirt (Il. β, 485 f.: ὑμεῖς γὰρ θεαί ἐστε, πάρεστέ τε, ἴστε τε πάντα· ἡμεῖς δὲ κλέος οἶον ἀκούομεν, οὐδέ τι ἴδμεν), und somit seinerseits der Träger und das Organ der Gotteskunde wird, welche durch sein Lied und in demselben für die Menschenwelt eine bleibende feste Gestalt annimmt. Das scheint uns der Sinn jener berühmten Herodotischen Stelle zu sein, in welcher der Ge-

schichtsschreiber sagt (II, 53): *οὗτοι δὲ* d. i. Homer und Hesiod*) *εἰσὶ οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἕλλησι καὶ τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμάς τε καὶ τέχνας διελόντες καὶ εἴδεα αὐτῶν σημήναντες. Οἱ δὲ πρότερον ποιηταὶ λεγόμενοι τούτων τῶν ἀνδρῶν γενέσθαι ὕστερον, ἐμοί γε δοκέειν, ἐγένοντο τούτων.* So wie nun aber in der historischen Zeit die Vorstellung eines unmittelbaren Verkehrs mit der Gottheit völlig verschwunden war, fiel die Gotteserkenntniss in die Gewalt des denkenden Bewusstseins; neben dem *μῦθος*, der historischen Erzählung von Geschehenem, trat das Theologem und Philosophem ein und schuf eine neue Gestalt des religiösen Glaubens, die nun nicht mehr unbewusst, sondern mit Bewusstsein aus der Tiefe des denkenden Geistes geschöpft war.

7. Indem wir hiemit aus dem allmähligen Versiegen der Erfahrungsquelle, aus welcher dem homerischen Menschen seine Wissenschaft von den Göttern fliesst, auf das Verhältniss des im Dichter selbst lebendigen Gottesbewusstseins zur Gotteskunde seiner Helden geschlossen haben, ist uns zugleich die Aufgabe geworden, jene Quelle nach allen Seiten zu betrachten, und die Frage nach dem Bewusstsein des homerischen Menschen über sein Wissen von den Göttern hat sich vielmehr in die Frage nach seinen Vorstellungen über den Verkehr der Götter- und Menschenwelt verwandelt. Diese theilt sich in die Frage fürs erste nach den Subjekten, dann in die nach der Art und Weise des Verkehrs.

---

*) Lobeck Aglaoph. I p. 347 f. findet das wesentliche Verdienst beider in der Fixirung der zerstreuten religiösen Traditionen in ein System, Preller Demet. p. 20 in der Stiftung einer Naturreligion durch Vereinigung der Localseparatismen, Ulrici Gesch. der hell. Dichtk. I, 70 in der Umschaffung der alten überlieferten Götterlehre in die anthropomorphistische Bildung (vgl. S. 103, wo in Not. 17 verschiedene Ausleger obiger Stelle zitirt werden); [Welcker endlich II, 75 darin, dass sie die gegebenen Begriffe von jedem ihrer Götter fester und schöner bestimmten. Vgl. ausserdem Hermann Gottesd. Alt. §. 7, 5 und Culturgesch. I, 81 f. Schömann gr. Alt. II, 120 u. s. w.]

Was nun jene, das heisst die Götterindividuen*) betrifft, welche Verkehr mit der Menschenwelt pflegen, so ist erstlich charakteristisch, dass Zeus niemals (vgl. oben I, 4 med.) in eigener Person mit den Menschen in Berührung tritt, sondern sich immer entweder Athenes' und Apollon's, oder des Hermes und der Iris als Vermittler bedient. Darin liegt, dass die Majestät des Göttervaters für unmittelbaren Verkehr mit der irdischen Welt zu gross, dass er in der Fülle seiner Herrlichkeit dem Menschen unnahbar ist. Sagt er doch Il. *υ*, 21 ff. von den Troern und Achäern: *μέλουσί μοι, ὀλλύμενοί περ. Ἀλλ' ἤτοι μὲν ἐγὼ μενέω πτυχὶ Οὐλύμποιο ἥμενος· ἔνθ' ὁρόων φρένα τέρψομαι· οἱ δὲ δὴ ἄλλοι ἔρχεσθ'* etc.. Nun liegt aber nichts näher, als zu Trägern der Verkündung und Ausrichtung seines Willens an die Menschen diejenigen Götter zu machen, die, wie wir oben gesehen, nichts als die Offenbarungen, Hypostasirungen seines eigenen Wesens sind. Die Handlung und Anlage der Ilias bringt es mit sich, dass in ihr Apollon, die der Odyssee, dass Athene den Willen und Rathschluss des Vaters vollzieht. Der Unterschied aber zwischen Iris und Hermes ergiebt sich leicht aus der Beobachtung, dass Iris eigentlich das Naturphänomen des Regenbogens, also die blos äusserliche Verbindung des Himmels und der Erde, folglich zur blossen Willensverkündigung bestimmt ist; denn dass sie Il. *ο*, 200 dem Poseidon zugleich guten Rath ertheilt, den dieser mit den Worten annimmt: *ἐσθλὸν καὶ τὸ τέτυκται, ὅτ' ἄγγελος αἴσιμα εἰδῇ*, liegt eigentlich nicht in ihrem Amt, sondern ist freier Akt ihrer vom Dichter aus der Naturgebundenheit befreiten Persönlichkeit, die daher vom Dichter auch nur skizzenhaft gezeichnet wird, wie Geppert I, 148 ausführt. Ebenso verhält sichs mit Il. *θ*, 423 f. vgl. Fäsi [wofern nämlich diese Verse überhaupt ächt**) sind]. Hermes aber, der

---

*) [Schimmelpfeng, de diis in conspectum hominum venientibus apud Homerum. Progr. Cassel. 1856. stimmt mit der früheren Darstellung dieses Capitels in den meisten Fällen überein. Böckel Theophaniarum Hom. et in sacro cod. antiquiss. comp. Regiom. 1807 ist uns nicht bekannt].

**) [Die Wahrscheinlichkeit ist allerdings eine sehr geringe trotz

anstellige Gott, der Geber der δρηστοσύνη, κλεπτοσύνη und dergl. wird, wie schon bemerkt, regelmässig zu solchen Botschaften gebraucht, bei denen zugleich mit Geschick und Klugheit etwas auszuführen oder zu bestellen ist. Man denke z. B. an seine Sendungen zu Priamos, zu Kalypso. Vgl. oben II §. 24. Dass derselbe nie als Bote in der Ilias auftritt, wie Iris nie in der Odyssee, ist auch von Nitzsch I p. 23 bemerkt worden.

Die nach ihren Ansprüchen neben Zeus stehenden Gottheiten, Poseidon und Here, verkehren mit den Menschen ziemlich selten, so wie auch seine übrigen Kinder, Ares und Aphrodite nur in einzelnen, meist durch persönliche Verhältnisse bedingten Fällen. Deren Verkehr ist blos in so fern bemerkenswerth, als auch er beiträgt, den wesentlichen Unterschied einerseits zwischen ihnen und Zeus, andererseits zwischen ihnen und den mit Zeus engstverwandten Kindern näher zu charakterisiren. Die nicht-olympischen Gottheiten, Thetis, Kalypso, Kirke, treten ganz in vulgär-menschliche Verbindungen ein, und kommen also hier nicht in Betracht.

8. Die Art des Verkehres der Gottheit mit dem Menschen, von welcher nunmehr zu handeln ist, durchläuft alle Stufen der Annäherung göttlicher Natur an die menschliche. Die Gottheit behält nämlich in demselben die göttliche Natur und Erscheinungsform entweder bei, und tritt unverwandelt mit den Menschen in Beziehung, oder sie giebt ihre Form als Gottheit auf und nimmt Menschengestalt an, beides wieder mit verschiedenen Modifikationen. Unverwandelt und zugleich unsichtbar ruft Apollon von Troja's Burg aus den Troern auf dem Schlachtfeld ermuthigende Worte zu Il. δ, 507 ff., wie Ares Il. υ, 51, und wie den Achäern Athene ib. 48, und ebenfalls unverwandelt und in Nebel gehüllt tritt derselbe dem Patroklos im Kampf entgegen Il. π, 788; und wenn Athene Od. γ, 435 bei Nestors Opfer erscheint, oder den Odysseus Od. ϱ, 360 antreibt, unter den Freiern als Bettler umherzugehn, oder ihm σ, 70 zum Kampfe

---

der Bemühungen der Schol. AB. und Fäsi's, dieselbe zu halten.]

mit Iros die Glieder schmeidigt, so bleibt sie sonder Zweifel nicht weniger unsichtbar, als Od. *τ*, 33, wo sie dem Odysseus und Telemach so leuchtet, dass eines Gottes Anwesenheit nur vermuthet, nicht gesehn wird. In diesen Fällen bleibt die Gottheit in der Berührung mit dem Menschen was sie ist nicht nur dem Wesen nach, sondern auch in der Gewöhnlichkeit ihrer dem Menschenauge nicht erreichbaren Existenz. Aus dieser tritt sie heraus, indem sie dem Sterblichen **sichtbar** wird selbst **ohne Verwandlung** in Menschengestalt. **Dem** Sterblichen, sagten wir; **denn die unverwandelte Gottheit leibhaftig zu schauen, ist nur Einzelnen, niemals einer Gesammtheit vergönnt***). Denn in Il. *λ*, 714, wo Nestor erzählt: *ἄμμι δ᾽ Ἀθήνη ἄγγελος ἦλθε θέουσ᾽ ἀπ᾽ Ὀλύμπου θωρήσσεσθαι, ἔννυχος, οὐδ᾽ ἀέκοντα Πύλον κατὰ λαὸν ἄγειρεν*, nöthigt Nichts einen **leibhaftigen** Verkehr mit dem **ganzen** Volke anzunehmen; die Göttin kann sich entweder unverwandelt blos Einem, dem Fürsten, oder Allen verwandelt gezeigt, oder auch nur eingewirkt haben, wie Apollon in der eben angeführten Stelle Il. *δ*, 507. [Ebenso verhält sichs wohl mit dem Erscheinen der Iris in Il. *β*, 790, wo eben durch Hinzusetzung von v. 791—795 des Guten zu viel gethan ist; denn Iris erscheint hier unverwandelt nur dem Priamos und Hektor, darum *ἀγχοῦ δ᾽ ἱσταμένη προσέφη*, gerade wie Athene dem Achill allein erscheint *χ*, 216 *ἄγχι ἱσταμένη*. Doch ist erstere Stelle überhaupt verdächtig.] Für die Wahrheit aber der eben aufgestellten Behauptung, welche blos für die Phäaken nicht gilt: Od. *η*, 201 ff., vergleiche man [Od. *π*, 161: *οὐ γάρ πω πάντεσσι θεοὶ φαίνονται ἐναργεῖς*, was freilich zunächst heisst: nicht Jedermann, aber eben darum auch nicht Allen oder einem ganzen Heere]; Il. *α*, 197: *ξανθῆς δὲ κόμης ἕλε Πηλείωνα, οἴῳ φαινομένη, τῶν δ᾽ ἄλλων οὔτις ὁρᾶτο*

*) Dies ist ein Hauptgrund gegen die Aechtheit von Od. *λ*, 547 und derselbe wurde auch von **Geppert** I, 28 geltend gemacht für die Verse Il. *β*, 791—795. **Nitzsch** III p. 402: „nur oder am ersten in der Einsamkeit — steht die persönliche Erscheinung eines Gottes zu hoffen."

ferner Il. ω, 170, wo Iris ungesehn zu Priamos tritt, der mitten unter den Seinigen ist, und τυτθὸν φθεγξαμένη die Botschaft ausrichtet. Ingleichen sichtbar, doch unverwandelt, erscheint Iris auch dem Achill Il. σ, 166 ff., um ihn nach Here's Gebot in den Kampf zu treiben, Athene dem Diomedes Il. ε, 123 ff., um ihm die Versicherung der Erhörung seines Gebetes, die Kunde von ihrer Hinwegnahme jenes ἀχλὺς, der den Menschen die Götter verdeckt, und endlich Anweisung zum Kampf gegen diese zu geben; dieselbe demselben Il. κ, 508 ff., um ihn zur Rückkehr aus Rhesos' Lager anzutreiben, Il. ψ, 390, um ihm die durch Apollon's Tücke verlorene Peitsche wieder zu reichen, dieselbe ferner Il. β, 172 dem Odysseus, um ihn zu bedeuten, dass er das thörichte Einschiffen der Truppen verhindere, Od. ο, 9 die nämliche Göttin dem Telemach, um ihn zur Rückkehr in die Heimath zu veranlassen, endlich Apollon Il. ο, 243 dem von Ajas schwer getroffenen Hektor, um ihm von Neuem Muth und Kraft einzuflössen, und Il. υ, 375 ff., um denselben Helden vom Kampfe mit Achilleus abzuhalten. Auch Od. κ, 277 ist hieher zu ziehen, sofern dort (nach Nitzsch) eine Verwandlung des Hermes nicht anzunehmen ist. Man sieht aus diesen Beispielen, dass die leibliche Nähe der unverwandelten Gottheit nur dem begünstigten Liebling in entscheidenden Momenten zu Theil wird, und sich hier stets vorsorglich oder unmittelbar hülfreich erweist. Hier ist die Gottheit ohne Weiteres da, und hat sich gleichsam zur Verwandlung keine Zeit genommen, oder will mit ihrer sichtbaren, leibhaftigen Gegenwart dem Menschen die Gewissheit ihrer Fürsorge recht eindringlich bekräftigen.

9.*) Am häufigsten aber zeigt sich die Gottheit dem

*) [Was den Gegenstand dieses Paragraphen betrifft, so möchte allerdings aus sachlichen und sprachlichen Gründen (zu deren Darlegung hier der Ort nicht ist, vgl. Platz: die Götterverwandlungen, im Karlsruher Lycealprogramm 1857) die Annahme von wirklichen Verwandlungen aufzugeben sein. Selbst der verewigte Verfasser scheint, wie einige Fragezeichen (im Verlauf des Abschnittes) anzudeuten schienen (vgl. auch §. 10 letzte Note), die Frage wenigstens einer neuen Untersuchung vorbehalten zu ha-

sterblichen Auge verwandelt. Wenn hier auch Verwandlungen in Thiergestalten oder sogar in leblose Dinge vorkommen, dergleichen sich schwerlich aus dem Dichter weg interpretiren lassen, so sind diese theils momentan beim Kommen oder Verschwinden der Gottheit, wie denn Athene Il. δ, 75 als ein fallender Stern, Il. τ, 351 als ein Raubvogel kommt, und nach diesen Analogieen wohl auch Od. α, 320 als ein Vogel durch den Rauchfang entfliegt (denn ὄρνις δ' ὡς ἀν' ὀπαῖα διέπτατο ist die Lesart, welche der Analogie der übrigen derartigen Erscheinungen am meisten entspricht), und Od. γ, 372 als ein Adler verschwindet, während Od. ε, 353 Leukothea in Gestalt eines Wasservogels ins Meer taucht; — oder sie sind dauernd, wenn die Gottheit unsichtbar Zeuge einer Handlung sein will, wie Il. η, 59 Apollon und Athene in Geiergestalt auf einer Buche sitzen, um Hektor's und Ajas Zweikampf mit anzusehn, und Od. χ, 240 Athene, χελιδόνι εἰκέλη ἄντην (ein Ausdruck, der an leibhaftige Schwalbengestalt zu denken nöthigt) *) dem Freiermorde zusieht, — oder wenn die Gottheit sich verbergen will, wie Ὕπνος vor Zeus Il. ξ, 290 in dem dichten Gezweig einer Tanne. Diese Verwandlungen sind als Versuche zu

---

ben. Würde deren Resultat ein negatives gewesen sein, so müsste dieser Paragraph gestrichen werden und dies könnte ohne Störung für den Zusammenhang geschehen. Gleichwohl konnte sich der Herausgeber dazu nicht entschliessen. W. Wackernagel in Ἔπεα πτερόεντα, der interessanten Jubelschrift zur vierten Säcularfeier der Universität Basel 1860, p. 34 nimmt unter Vergleichung ähnlicher Stellen aus anderen Literaturen, eine wirkliche Verwandlung der Götter, wenigstens in Vögel, an. Ebenso findet auch Kirchhoff im 4. Hom. Excurs, Rhein. Mus. XV, 3 p. 331 gelegentlich eine wirkliche Verwandlung der Athene in Od. α, 320. Auch L. v. Jan in der Recension der ersten Auflage dieses Werkes, Münch. Gel. Anz. 1841 n. 128 p. 1029, verkennt die Schwierigkeiten nicht, meint aber: es sei der Annahme solcher Verwandlungen nicht wohl auszuweichen.]

*) Selbst Nitzsch, der sonst die Wirklichkeit dieser Verwandlungen bestreitet, muss zugeben, dass man εἰδόμενος, ἐοικώς, ἐναλίγκιος öfter von wirklich angenommener Gestalt liest (I p. 213). Und wenn nun zu diesen Wörtern vollends ἄντην tritt!

betrachten, die dem menschlichen Verstand unbegreifliche Plötzlichkeit und Unmittelbarkeit des Da- und Verschwundenseins oder die nicht minder unbegreifliche unsichtbare Gegenwart und Augenzeugschaft des Gottes einigermassen erklärlich und probabel zu machen. Bei dem Verschwinden kommt noch das hinzu, dass sich der plötzlich in verwandelter Gestalt enteilende Gott durch diese Form des Enteilens gleichsam selbst zu verrathen strebt*).

10. Wenn aber die Gottheit mit dem Menschen in Menschengestalt verkehrt, so kann sie entweder diese blos als Hülle brauchen, sonst aber als Gottheit reden und handeln, oder sie geht kraft der Verwandlung ins Menschliche völlig ein und spielt die gewählte Rolle ganz durch oder wenigstens eine Zeit lang. Ersteres ist der Fall mit Athene'n Il. ε, 793—863 während ihrer Kampfgenossenschaft mit Diomedes, wenn schon hier der Dichter von einer Verwandlung nicht deutlich und ausdrücklich gesprochen hat, sondern dieselbe blos aus einigen Zügen vermuthen lässt. Solche Züge sind v. 815 das γιγνώσκω σε, θεά· denn unverwandelt ist ihm Athene (vgl. v. 123 ff.) so wohl bekannt, dass ein zur unverwandelten gesagtes γιγνώσκω keinen Sinn hätte; ferner v. 835 das Σθένελον μὲν ἀφ᾽ ἵππων ὦσε χαμᾶζε χειρὶ πάλιν ἐρύσασ᾽, was der Dichter schwerlich einen unsichtbaren Arm vollbringen lassen will; endlich die Unmöglichkeit, den Diomedes mit einem unsichtbaren παραιβάτης (v. 840) in das Schlachtgewühl fahrend zu denken. Ueber δῦν᾽ Ἄϊδος κυνέην v. 845 gleich nachher. [Aehnlich ist auch Aphrodite Il. γ, 386 ff. als die alte lakedämonische Wollspinnerin vor Helene erschienen, redet und handelt aber dann (414 ff.) doch, nachdem sie trotz der Verwandlung erkannt ist, als die Göttin. Xanthos erscheint dem Achill φ, 213 im Strudel ἀνέρι εἰσάμενος, spricht aber ohne Weiteres als Flussgott (207). So hat auch Apollon φ, 600 ff. in Agenors Gestalt den schnellfüssigen Achilleus listig getäuscht; redet aber dann als Gott denselben an χ, 8, ohne dass wir von einer Rückverwand-

*) [W. Wackernagel a. O. p. 37 Note 2: „Solch' ein Dahingeben der eigenen Gestalt ist, anders aufgefasst, ein Unsichtbarwerden.]

lung hören; ja er wirft ihm sogar ironisch vor, dass er ihn in seiner Verwandlung nicht als Gott erkannt habe; während dagegen Poseidon, der in Kalchas' Gestalt auftritt ν, 45 und als Gott wirkt (60), auch als solcher erkannt wird v. 73. — In letzterer Weise erscheint derselbe auch ξ, 136 als alter Mann, aber in seiner Eigenschaft als Gott erhebt er ein Kriegsgeschrei und stärkt die Achäer. So ist auch Hermes in der Gestalt eines αἰσυμνητὴρ erschienen ω, 347, haucht aber doch den Pferden Muth ein, schläfert die Wachen ein, und öffnet das Lagerthor. Athene hat in Phoinix' Gestalt ρ, 555 den Menelaos ermuntert und stärkt ihn unerkannt wunderbar 569, dieselbe, in Gestalt des Mentes gekommen Od. α, 105, gibt wunderbar beim Verschwinden dem Telemach Muth und Kraft 321, als Mentor im Schiff sendet sie doch günstigen Fahrwind β, 420. Endlich flösst Apollon, in Lykaon's Gestalt, dem Aineias Muth ein Il. υ, 80, 110]. — Die verwandelte und ganz als Mensch sich benehmende Gottheit tritt verkündend, warnend, ermahnend, helfend so häufig auf, dass eine specielle Aufzählung der einzelnen Fälle nicht nöthig scheint; wir citiren nur Il. β, 786 ff.; γ, 122; δ, 86; ε, 462; 785; ι, 216; π, 715—725, wo Apollon in Asios', des Oheims von Hektor, Gestalt zu diesem von sich als von einem dritten spricht (αἴ κέν πώς μιν (Πάτροκλον) ἕλῃς, δώῃ δέ τοι εὖχος Ἀπόλλων); ferner Il. ρ, 73; 323; 583; φ, 212; 285; χ, 227. Seltener und dem Organismus der epischen Handlung zufolge nur auf Athene und Hermes beschränkt sind die Verwandlungen in der Odyssee; vgl. β, 268; 383; δ, 654; ζ, 22; η, 20; ϑ, 9; 193; ν, 222; 288 coll. π, 157; υ, 30; χ, 206 [1]).

Also nicht verwandelt und unsichtbar, unverwandelt und sichtbar, verwandelt mit Beibehaltung göttlicher Wesenheit und endlich verwandelt und im Reden und Handeln der Verwandlung entsprechend tritt die Gottheit mit der Menschenwelt in Berührung und offenbart sich derselben auf diese Weise persönlich. Die nächste Frage, welche sich darbietet,

---

1) „Nitzsch III p. 129 gegen Annahme einer Verwandlung. Hier über das Erkennen.“ [vgl. §. 11.] „Gegen die Verwandlung spricht Od. μ, 418. ξ, 308.“

ist die nach dem Verhalten der Menschen in diesem Verkehr, insbesondere nach der Möglichkeit einer Erkennung der Gottheit im concreten Fall.

11. Dies Erkennen findet am häufigsten sogleich ohne weitere Vermittlung statt oder spricht sich wenigstens als Ahnung aus. Dies setzt eine Art von Vertrautheit des Menschen mit der Gottheit voraus; beide Welten sind so wenig durch eine absolute Scheidewand getrennt, dass die Götterindividuen zu Bekannten der ihnen befreundeten Sterblichen werden, die verwandelt oder unverwandelt nicht schwer erkennbar sind. So heisst es von Achill, zu dem Athene nur von ihm gesehen tritt, Il. *α*, 199: *αὐτίκα δ' ἔγνω Παλλάδ' Ἀθηναίην* wegen *ε*, 123 ff. vgl. §. 10; von Odysseus in Bezug auf dieselbe Göttin Il. *β*, 182: *ὁ δὲ ξυνέηκε θεᾶς ὄπα φωνησάσης* von Hektor, zu dem Iris verwandelt getreten war, ib. 807: *Ἕκτωρ δ' οὔτι θεᾶς ἔπος ἠγνοίησεν* Il. *ρ*, 334 heisst es: *Αἰνείας δ' ἑκατηβόλον Ἀπόλλωνα ἔγνω ἐσάντα ἰδών* Apollon aber war verwandelt. Wenn dem Diomedes, dass er die Götter in der Schlacht erkenne, die Nebelhülle von den Augen genommen werden muss (Il. *ε*, 127), so geschieht das nur in Beziehung auf solche, die sich nicht erkennen lassen, vielmehr den Helden zu gefährlichem Kampfe verlocken wollen, vgl. 129 [und so erkennt er denn die Kypris v. 331, den Apollon v. 433, den Ares v. 604, 824 trotz der Verwandlung, selbstverständlich auch Athene v. 815]; denn Il. *υ*, 130 setzt Here voraus, dass Achilleus in der Schlacht einen Gott sofort erkennen werde: *δείσετ' ἔπειθ', ὅτε κέν τις ἐναντίβιον θεὸς ἔλθῃ· χαλεποὶ δὲ θεοὶ φαίνεσθαι ἐναργεῖς.* Achilleus redet auch Il. *σ*, 182 die zu ihm gesendete Iris sofort mit ihrem Namen an [und Hermes setzt *ω*, 462 f. offenbar voraus, dass ihn Achill sofort erkennen würde]. Medon, der dem Freiermorde zugesehn, sagt den Ithakesiern in Bezug auf Athene's Thätigkeit dabei Od. *ω*, 445: *αὐτὸς ἐγὼν εἶδον θεὸν ἄμβροτον κτλ.* — Telemach ahnet die Gottheit, die sein Haus in Mentes' Gestalt betreten hat; Od. *α*, 323: *ὁ δὲ φρεσὶν ᾗσι νοήσας θάμβησεν κατὰ θυμόν· ὀΐσατο γὰρ θεὸν εἶναι·* vgl. v. 420: *φρεσὶ δ' ἀθανάτην θεὸν ἔγνω.* und *β*, 262: *κλῦθί μευ, ὁ χθιζὸς θεὸς ἤλυθες ἡμέτερον δῶ.* Von Priamos wird gesagt, als Iris Il. *ω*, 170 leise mit ihm

spricht: τὸν δὲ τρόμος ἔλλαβε γυῖα. [Wegen π, 549 und χ, 299 vgl. §. 30.] Freilich hängt es vom Gott ab, sich nur denen sichtbar zu machen, von denen er gesehen sein will; Od. κ, 573: τίς ἂν θεὸν οὐκ ἐθέλοντα ὀφθαλμοῖσιν ἴδοιτ' ἢ ἔνθ' ἢ ἔνθα κιόντα; wie z. B. Patroklos den Apollon Il. π, 789 f.*) wenigstens nicht zur rechten Zeit erkennt. Od. π, 160—163: στῆ δὲ (Athene) κατ' ἀντίθυρον κλισίης Ὀδυσῆϊ φανεῖσα· οὐδ' ἄρα Τηλέμαχος ἴδεν ἀντίον, οὐδ' ἐνόησεν· οὐ γάρ πω πάντεσσι θεοὶ φαίνονται ἐναργεῖς· ἀλλ' Ὀδυσεύς τε κύνες τε ἴδον, καί ῥ' οὐχ ὑλάοντο. Vor den Hunden brauchte sich nämlich die Göttin nicht zu verbergen. Vgl. Hymn. Dem. 111. Können sich doch die Götter vor einander selbst unsichtbar oder unkenntlich machen, wie vor Ares Athene Il. ε, 845: αὐτὰρ Ἀθήνη δῦν' Ἄϊδος κυνέην**), μή μιν ἴδοι ὄβριμος Ἄρης, welcher Ausdruck nach dem, was wir oben über die Stelle bemerkt haben, kaum ein totales Unsichtbar machen bezeichnen, und selbst für die Vorstellung des Dichters nicht ein wirkliches Aufsetzen von des Aïs Helm bedeuten, sondern nur eine sprüchwörtliche Redensart sein dürfte, nach Art des ἦ τέ κεν ἤδη λάϊνον ἕσσο χιτῶνα Il. γ, 57. Hiefür spricht auch, dass es Hes. Scut. 227 von Perseus***) heisst: δεινὴ δὲ περὶ κροτάφοισιν ἄνακτος κεῖτ' Ἄϊδος κυνέη νυκτὸς ζόφον αἰνὸν ἔχουσα.

12. [Die Gottheit wird aber, wie es scheint, auch unmittelbar an der ihr eigenthümlichen Gestalt erkannt. Nitzsch 1) sagt: „Es haben die Götter im homerischen Glauben allerdings ihre eigenthümliche Gestalt, in der sie er-

---

*) Diese Stelle hat Rob. Geier (in Ztschr. f. A. W. 1840 p. 630 ff. des Hauptblattes) mit Recht gegen die Auffassung Lessings geltend gemacht, als gebrauchten die Götter die Wolke nur um sich vor einander zu verhüllen, während dagegen der Mensch nur durch besondre Erleuchtung die Götter zu erkennen vermöge

**) [Ueber das Mythologische dieser „Symbolik" handeln C. F. Hermann, die Hadeskappe Gött. 1853, Preller gr. Myth. I, 494, Gerhard gr. Myth. §. 436, 2, c; vgl. Welcker Gr. Götterl. I p. 86.]

***) Vgl. Welcker Trilogie p. 384.

1) Bd. III p. 128.

scheinen, wenn sie erkannt sein, sich nicht verbergen wollen;" und darauf führt auch schon der constante Gebrauch von Beiwörtern, welche den Göttern eine bestimmte Gestalt zuschreiben: dass Athene γλαυκῶπις, Here βοῶπις und λευκώλενος, Poseidon κυανοχαίτης ist, dass Agamemnon ὄμματα καὶ κεφαλὴν ἴκελος Διὶ τερπικεραύνῳ, Ἄρεϊ δὲ ζώνην, στέρνον δὲ Ποσειδάωνι (Il. β, 479) ist und anderes der Art, das Alles weiss nicht der Dichter von der Muse, sondern der homerische Mensch aus dem Verkehr seiner Ahnen mit den Göttern, also aus Tradition (sonst würde er die häufigen Vergleichungen mit bestimmten Göttergestalten nicht verstehen); zweitens wird aber auch die gesammte Gestalt der Gottheiten, wo sie unverwandelt erkannt sein wollen, auf ganz gleiche Weise in verschiedenen Fällen geschildert, worüber Nitzsch a. O. u. I p. 106 und Voss zum Hymn. in Cer. 275 ff. handelt, (vgl. z. B. Od. κ, 277 mit Il. ω, 348; Od. ν, 288 mit ε, 181, δ, 796) und dieser bestimmte Charakter der Göttergestalt wurde von der bildenden Kunst im ganzen getreu festgehalten *).] In diesem Sinn sagt Aias Il. ν, 71 vom Poseidon der in Kalchas' Gestalt erschienen war: ἴχνια γὰρ μετόπισθε ποδῶν ἠδὲ κνημάων ῥεῖ' ἔγνων ἀπιόντος· ἀρίγνωτοι δὲ θεοί περ, [was nur ein scheinbarer Widerspruch mit Od. κ, 573 f. ist. Hermes wird Od. κ, 277 ohne Weiteres erkannt, und Athene π, 157 ff. offenbar an derselben Gestalt, in die sie auch ν, 288 um erkannt zu werden zurückgekehrt ist (nicht neuerdings sich zwecklos verwandelt hat); auch muss Achilleus Il. φ, 290 den sprechenden Gott an der Gestalt als Poseidon erkennen, und dass er in der Wuth der Verfolgung den Apollon auch trotz seiner Verwandlung φ, 600 nicht erkennt, wird ihm von diesem sogar spöttisch vorgeworfen und darauf erst erkennt er den Gott sogleich als ἑκάεργος χ, 15, ohne dass sich dieser als solcher nannte.] Nämlich auch trotz der Verwandlung wird die Gottheit erkannt an gewissen Zeichen und Umständen bei der Erschei-

*) [Dieselben allerdings ganz nahe liegenden Argumente finden wir nachträglich auch bei Schimmelpfeng p. 80 und in seinem Citat aus Grimm's Mythol. p. 299 wieder.]

nung und Entfernung. [Auf das Letztere macht schon Schol. A zu Il. *β*, 791 aufmerksam. Hieher gehört denn auch wohl die wunderbare Schnelligkeit, mit welcher Götter bald kommen, bald verschwinden, wesshalb sie an solchen Stellen passend mit schnellen Vögeln oder meteorischen Erscheinungen verglichen (s. §. 9 Note) werden — Il. *τ*, 350; *ο*, 237; *κ*, 62; *φ*, 493; Od. *ε*, 337; 383; 54; 119; *γ*, 372 und *α*, 320; andererseits: Il. *δ*, 75; *ϑ*, 170; *υ*, 51; Od. *ζ*, 20; Hymn. 2, 263 — an dieser werden denn die Götter, „die sich so gleichsam zu verrathen streben" auch in der Regel erkannt.] Dass sie wider ihren Willen nicht erkannt werden, ist Od. *κ*, 573 f. ausgesprochen und Beispiele dafür sind häufig genug. [Die Ausnahme Il. *ε*, 127 ff. ist schon erwähnt.] Desshalb erwiedert Odysseus auf den Vorwurf der Athene Od. *ν*, 312: *οὐδὲ σύ γ' ἔγνως Παλλάδ' Ἀθηναίην κτλ.* mit Recht: *ἀργαλέον σε, θεά, γνῶναι βροτῷ ἀντιάσαντι, καὶ μάλ' ἐπισταμένῳ· σὲ γὰρ αὐτὴν παντὶ ἐΐσκεις·* denn hier lag es in der Göttin Absicht, sich nicht alsbald erkennen zu lassen. Sonst aber leuchtet das göttliche Wesen auch vor dem Verschwinden durch die menschliche Hülle durch; vgl. z. B. Il. *γ*, 396; Hymn. Dem. 189 ff., 276 ff.

13. Endlich giebt sich die Gottheit auch anderwärts, wie dort Athene, selbst zu erkennen; so Poseidon und Athene dem Achilleus, Il. *φ*, 289; Apollon demselben Il. *χ*, 10 und dem Hektor *ο*, 256; Hermes dem Priamos Il. *ω*, 460; Poseidon der Tyro Od. *λ*, 252. Wie demnach der Verkehr der Götter mit dem Menschen durch alle Annäherungsstufen hindurchgeht, so sehn wir auch von den Erkennungsarten der erscheinenden Gottheit so viele wirklich vorkommen als überhaupt möglich sind. Es hat sich demnach das Bewusstsein über die Form des Verkehrs der Menschen- und Götterwelt in grosser Vollständigkeit entwickelt; für uns aber ist die interessanteste Frage noch unerledigt, was denn der homerische Mensch von diesem Verkehre, den wir als eine Hauptquelle seiner Gotteserkenntniss betrachten mussten, überhaupt und im Ganzen denke, wie er zu diesem Verhältniss der Menschen- und Götterwelt sich selbst hinwiederum verhalte. Auch dies hat uns der Dichter an einigen Stellen bemerklich gemacht.

14. In Od. τ, 30 ff., wo Odysseus und Telemach die Waffen aus dem Männersaal in das Obergemach schaffen, leuchtet ihnen unsichtbar Athene voran. Telemach, der voll Staunen eine Gottheit ahnet, wird von seinem Vater bedeutet zu schweigen und seine Gedanken für sich zu behalten; denn (v. 43): *αὕτη τοι δίκη ἐστὶ θεῶν, οἳ Ὄλυμπον ἔχουσι.* Der vielerfahrene Mann kennt die Weise der Götter mit den Menschen umzugehn; er setzt also diesen Verkehr selbst als etwas nicht Ungewöhnliches, vielmehr der Welt- und Naturordnung Gemässes voraus. Und wenn Od. *δ*, 649 ff. Noëmon den Freiern berichtet, dass er bei Telemachos' Abreise nach Pylos den Mentor mit an Bord gehn und nicht lange nachher doch in Ithaka gesehn habe, so fällt ihm das natürlich auf, aber er denkt auch sogleich an einen Gott und findet in der Sache nicht das mindeste Unnatürliche oder Unmögliche. Nimmt man hinzu die Geneigtheit, in jeder befremdenden oder imponirenden Erscheinung einen Gott zu vermuthen, [wie denn aus dem zufälligen Umstande, dass man an fremder Küste direct und ungefährdet bei trübem Wetter in einen Hafen einläuft, sofort geschlossen wird: *καί τις θεὸς ἡγεμόνευεν* Od. *ι*, 142 vgl. *κ*, 141,] wie ferner Menelaos Od. *δ*, 376 die Proteustochter Eidothea, Hektor Il. *ο*, 247 den Apollon gleich als Gottheiten anreden, und nur über deren Person in Zweifel sind, [gerade wie Pandaros Il. *ε*, 181 ff. nicht recht weiss, ob er einen Gott in Diomedes' Gestalt oder neben diesem einen in Nebel gehüllten d. h. unsichtbaren Gott sich gegenüber gehabt,] wie Odysseus Od. ζ, 149 mit seinem *γουνοῦμαί σε, ἄνασσα, θεός νύ τις ἦ βροτός ἐσσι* durchaus keine alberne Schmeichelei zu sagen fürchtet, und Telemach Od. *π*, 183 den verwandelt eintretenden Vater erblickend ohne weiters einen Gott in ihm zu sehen glaubt *),

*) Bemerkenswerth ist das Gefühl der Furcht v. 179, welches Telemach äussert: *ἵληθι, φείδεο δ' ἡμῶν* v. 184 f. Vgl. Callim. Lavacr. Pall. 101: *Ὅς κέ τιν' ἀθανάτων, ὅκα μὴ θεὸς αὐτὸς ἕληται, ἀθρήσῃ, μισθῷ τοῦτον ἰδεῖν μεγάλῳ.* [Nach Il. *υ*, 131: *χαλεποὶ δὲ θεοὶ φαίνεσθαι ἐναργεῖς·* vgl. Spanheim zu Callim. v. 78 und 101; Schimmelpfeng citirt hiefür (p. 101) auch Od. *ω*, 533 ff. und Il. *ω*, 170. Einen Beleg giebt auch Hymn. in Ven. 181 ff.] Ausser obigen Beispielen vgl. noch Il. ζ, 108; 128; *ψ*, 405; 782.

so liegt am Tage, dass die Möglichkeit eines persönlich leibhaftigen Verkehrs der Götter- und Menschenwelt als ein diesen Sphären vollkommen angemessenes Verhältniss betrachtet, und, wenn auch selten, wenn eine grosse Gunst und Huld für den Einzelnen geworden, doch niemals in Zweifel oder Frage gestellt ist. [Od. ϱ, 485: καί τε θεοὶ ξείνοισιν ἐοικότες ἀλλοδαποῖσιν, παντοῖοι τελέθοντες, ἐπιστρωφῶσι πόληας, ἀνθρώπων ὕβριν τε καὶ εὐνομίην ἐφορῶντες ist homerischer Glaube.] Nicht der Dichter nur lässt seine Götter mit den Helden etwa der epischen Maschinerie zu Liebe verkehren, sondern die Menschheit, die er schildert, wird von ihm dargestellt als durchdrungen von dem Glauben an die Möglichkeit des gedachten Verhältnisses.

15. So weiss denn also der homerische Mensch von seiner Gottheit durch deren persönliche, leibhaftige Selbstoffenbarung. Er weiss, dass er von ihr durch keine Kluft geschieden ist, ja dass sie ihn unsichtbar immer umschwebt und im Auge behält, um ihm nahe zu treten im Augenblick der Noth. Sie wird ihm also wohl auch ausser dem persönlichen Verkehre nahe sein mit den Wirkungen und Aeusserungen ihrer Macht. Nun ist es aber der kindlichen Weltanschauung des Dichters wesentlich, als solche unmittelbare Machtäusserungen der Gottheit zunächst gerade die Erscheinungen zu betrachten, welche die Beziehung zwischen Himmel und Erde gleichsam vermitteln, z. B. Donner und Blitz, den Regenbogen, den gewaltigen Adlerflug; [dann aber überhaupt jede auffallende mit irgend einem Unternehmen merkwürdig zusammentreffende Erscheinung. Daher ist der Sirius Il. χ, 30, der Vollmond hymn. 32, 13, die Windstille hymn. 33, 16 ein σῆμα· die Sternschnuppe Il. δ, 76, der Regenbogen λ, 28 ein τέρας im Allgemeinen; vgl. hymn. in Apoll. 302, wo die Schlange ein τέρας ἄγριον, wie Il. μ, 209 die herunterfallende Schlange und ε, 742 das Gorgonenhaupt und desshalb λ, 4 die Aegis ein solches ist. Weitere Beispiele unten.] So werden folglich der Glaube an den unmittelbar göttlichen Ursprung solcher Erscheinungen und die Ueberzeugung von stätiger Achtsamkeit der Götter auf das Menschengeschick die beiden Faktoren, aus denen sich die Vorstellung göttlicher Offenbarung durch das τέρας oder

σῆμα bildet. Das erwähnte Zusammentreffen einer solchen Erscheinung mit einem irdischen Zustand, in welchem Botschaft aus dem Himmel, ein ἄγγελος Διὸς Il. ω, 296, willkommen ist, macht vermöge des den Göttern geschenkten Zutrauens, dass sie solche Botschaft senden wollen, die bezeichneten Erscheinungen zu bedeutungskräftigen, die Gedanken der Gottheit offenbarenden τέρασιν, und sobald einmal der Glaube an die Macht und an den Willen der Gottheit, an deren allgegenwärtiges Eingreifen und Einwirken in menschliche Verhältnisse den Glauben an das τέρας erzeugt hat, wird das τέρας selbst wieder eine Erkenntnissquelle göttlicher Willensmeinung und Rathschlüsse, und der homerische Mensch kann sagen, dass er von der Gottheit auch wisse, weil es τέρατα gebe *).

16. Ist nun aber das τέρας oder σῆμα das Zusammentreffen plötzlich eintretender Himmelsbotschaft mit menschlichen Zuständen, in denen solche Contingenzen der Bedeutsamkeit fähig sind, so ergiebt sich erstlich, dass man als τέρατα **) zunächst nur solche Erscheinungen begriff, deren Natur nicht blos an eine Vermittlung zwischen Himmel und Erde denken lässt, sondern auch ein dergleichen unmittelba-

---

*) Ueber diesen Gegenstand hat Voelcker in der allgem. Schulzeitung 1831 Abtheil. II Nr. 144 ff. einen Aufsatz: die homerische Mantik etc. geliefert, den ich vortrefflich finde, wenn ich gleich die Ansichten dieses Gelehrten nicht alle theilen kann und auch in der Gesammt-Darstellung der Sache andern Principien folgen zu müssen glaubte. Beispiele giebt auch Nitzsch III p. 76 ff.

**) [Bezüglich der Etymologie des Wortes vgl. Döderlein Gl. §. 1026 (von τερσαίνω); anders — meist für Verwandtschaft mit ἀστήρ — Curtius Grdz Nr. 205; Bopp Gloss. s. v. trî; vgl. Lobeck Path. Proll. p. 425, 492 nebst Pott in Kuhns Ztschr. VI, 113 — Σῆμα leitet man (Lobeck Par. 426) von τίθημι ab = θῆμα. Zu einer Ableitung aus Dor. σᾶμαι (= θεάομαι Curtius Nr. 308) könnte man auch wegen Od. λ, 287 Il. ν, 244 versucht sein, wenn die Vernachlässigung des Digamma in λᾶν (vgl. Bühler in Kuhns Ztschr. VIII, 368 u. dagegen Döderlein Gl. §. 2270) eine genügende Analogie böte und die sonstigen Bedeutungen ohne weitere Statuirung eines Homonymum damit vereinbar wären.]

res Zusammentreffen möglich macht, als da sind Donner und Blitz, der Regenbogen, das plötzliche Vorübersausen eines grossen Raubvogels; daher auch die φήμη oder κληδών [1]), das in irgend einer Lage bedeutsam zutreffende, somit nur scheinbar zufällig ausgesprochene Menschenwort, endlich sogar das Beniesen Od. ρ, 541. Noch in sehr wenig Fällen findet sich das *monstrum*, die widernatürliche, prodigiöse Wundererscheinung, zweimal ein Blutregen (Il. λ, 53; π, 459), einmal jene Schlange, welche die Sperlinge hascht (Il. β), endlich jene grausenhaften Erscheinungen in Odysseus' Hause Od. υ, 345 ff., vgl. Note zu §. 21, und jene Wunder an den geschlachteten Sonnenrindern Od. μ, 394. Zweitens ergiebt sich aus der Natur des τέρας, dass Urheber desselben gerade nur derjenige Gott ist, in dessen eigentlichem Herrschgebiet die meisten τέρατα *) vorkommen, d. i. Zeus, πανομφαῖος genannt Il. ϑ, 250; neben welchem, was nach Here's, Apollon's und Athene's oben dargelegtem Verhältniss zu ihm gewiss nicht zufällig ist, nur noch diese Gottheiten dem Menschen ein τέρας oder σῆμα gewähren. Wenn nun aber auch durch diese Bemerkung das ᾐτέομεν δὲ θεὸν φῆναι τέρας (Od. γ, 173) seine bestimmte Beziehung erhält, so wäre es doch voreilig, nach derselben das τέρατα θεῶν (Il. δ, 398) von jenen genannten Gottheiten speciell zu verstehn. Θεοὶ nämlich ist häufig nur ein allgemeiner Ausdruck für die Gottheit überhaupt **); z. B. Od. μ, 394: τοῖσιν δ' αὐτίκ' ἔπειτα θεοὶ τέραα προὔφαινον· π, 402: ἀλλὰ πρῶτα θεῶν εἰρώμεθα βουλάς· was sogleich näher bestimmt wird mit εἰ μέν κ' αἰνήσωσι Διὸς μεγάλοιο θέμιστες, wogegen v. 405 wiederkehrt: εἰ δέ κ' ἀποτρωπῶσι θεοί. Ist es ferner unzweifelhaft, dass

---

1) Ueber diese Synonyma vgl. Wyttenbach zu Julian p. 150 Schäf. in Bibl. Crit. Vol. III P. 1 p. 57 ff., Ruhnken zu Tim. p. 197 (164 Lips.). [Ausserdem besonders Ph. Mayer „Zweiter Beitrag" etc. im Progr. d. Landessch. zu Gera 1844, Abschn. I, wo auch ὄσσα und ὀμφή behandelt werden: „φήμη das Schicksalswort im Allgemeinen, κληηδών insofern es Ansprache und Zuruf ist." — Φῆμις entbehrt der religiösen Bedeutung.]

*) [Ueber τέρας πολέμοιο vgl. II §. 14.]

**) [Man vergleiche hierüber die Zusammenstellung III §. 5 b S. 129.]

die Vorstellung von den τέρασιν in dem der Gottheit geschenkten Zutrauen wurzelt, dass sie ihre Gedanken und Rathschlüsse dem Menschen keineswegs neidisch vorenthalte, so kann es auch nicht befremden, dass letzterer im Falle des Bedürfnisses um ein σῆμα geradezu bittet.

17. Wie nun diese τέρατα ins menschliche Leben eingreifen, lässt sich nicht zunächst aus den Stellen des Dichters ersehen, in denen ihre Bestimmung theoretisch ausgesprochen wird. Der Blitz, den Kronion δεικνὺς σῆμα βροτοῖσιν (Il. ν, 244) vom Olympos schleudert, bedeutet nach Il. κ, 5 ff. ἢ πολὺν ὄμβρον ἀθέσφατον, ἠὲ χάλαζαν, ἢ νιφετόν — ἠέ ποθι πτολέμοιο μέγα στόμα· der Regenbogen ist nach Il. ρ, 548 ein τέρας ἢ πολέμοιο ἢ καὶ χειμῶνος δυσθαλπέος. Denn diese Stellen belehren uns nur über die möglichen Bedeutungen des τέρας im Allgemeinen, zeigen aber nicht, wie sich der Mensch zum τέρας im vorkommenden Falle verhält. Um dies zu erkennen, müssen wir die concreten Fälle zusammenstellen, in denen der Dichter von τέρασιν erzählt. Als die Achäer gen Troja sich einschiffen, als Hektor die Schiffe bedrängt, da blitzt es zur Rechten und beide Male weiss man, dass damit der Partei, die sich gerade in der Energie des Handelns befindet, ein günstiges Zeichen, ἐναίσιμον oder ἐνδέξιον σῆμα, gegeben wird (Il. β, 350 coll. ι, 236). Als Agamemnon am Morgen des zweiten Tages der zweiten Schlacht sich wappnet, da donnert Athene sammt der ihr verbündeten Here, τιμῶσαι βασιλῆα πολυχρύσοιο Μυκήνης (Il. λ, 45). Ein gleiches Ehren bedeutet Il. π, 459 der blutige Thau, mit welchem Zeus den Fall seines Sohnes Sarpedon auszeichnet. Und als Odysseus Od. φ, 413 ff. die Sehne des Bogens zu jenem verhängnissvollen Schusse prüft, da, heisst es, Ζεὺς μεγάλ' ἔκτυπε, σήματα φαίνων· γήθησέν τ' ἄρ' ἔπειτα πολύτλας δῖος Ὀδυσσεὺς, ὅττι ῥά οἱ τέρας ἧκε Κρόνου παῖς ἀγκυλομήτεω. Vgl. Od. υ, 100, wo Odysseus um eine φήμη und um ein τέρας bittet, und in Zeus' augenblicklichem Donner und in jenem bedeutungsvollen Worte der betenden Magd unverweilt beides erhält. Weitere Beispiele der φήμη und κλεηδὼν sind Od. β, 33 ff.; σ, 112 ff.

Abschreckend und entmuthigend aber dröhnt dem Tydiden der dreimalige Donner des Zeus, als jener Il. θ, 167

den siegreichen Troern von neuem sich stellen will. Hektor weiss es im Jubel sieghaften Vorkampfes sogleich, dass der Donner ihm Gelingen verheisst; *γιγνώσκω*, ruft er v. 175, *ὅτι μοι πρόφρων κατένευσε Κρονίων νίκην καὶ μέγα κῦδος, αὐτὰρ Δαναοῖσί γε πῆμα.* Noch furchtbarer hat ib. 133 den Achäerhelden der Blitz an die Abgunst der Götter gemahnt, der hart vor seinen Rossen in die Erde fuhr, demjenigen vergleichbar, der Od. *ω*, 539 vor Athene niederfallend die Göttin bestimmt, der Schlacht zwischen Odysseus und den Ithakesiern ein Ende zu machen *). Vgl. Il. *δ*, 381; 398; *ϑ*, 75; *η*, 478, zu welchen Stellen noch aus Il. *λ*, 53 der zweite Blutregen — vgl. Hes. Scut. 384 — kommen mag, mit denen Zeus die Ereignisse der zweiten grossen Schlacht schreckensvoll vorbedeutet. — Eine gefährliche *φήμη* befürchtet Priamós in Hekabe's von der Fahrt in Achilleus' Lager abmahnender Rede Il. *ω*, 218: *μή μ' ἐθέλοντ' ἰέναι κατερύκανε, μηδέ μοι αὐτὴ ὄρνις ἐνὶ μεγάροισι κακὸς πέλευ.*

18. An diese *σήματα* schliessen sich zunächst diejenigen *οἰωνοί* **) an, welche bedeutsam werden durch ihre blosse Erscheinung, und welchen nur entweder die Richtung oder die Zeit, in welcher sie kommen, z. B. unmittelbar nach einem Gebet, oder beides zugleich den vorbedeutenden Charakter giebt. Die Deutung ist in diesen Fällen mit dem Zeichen selbst gegeben und braucht nicht erst ermittelt zu werden. Wie Diomedes und Odysseus selbander auf die nächtliche Kundschaft ausziehn, wird ihnen ein *σῆμα* zu Theil, in dessen Schilderung der Dichter alle die Punkte berührt, die wesentlich ein Zeichen dieser Art constituiren: die Achtsamkeit der Gottheit auf das menschliche Thun, die Contingenz des Zeichens und des Bedürfnisses, die blos aus Zeit und Ort der Erscheinung sich ergebende Bedeutsamkeit der-

*) Es ist durchaus nicht zu übersehn, dass in den meisten dieser Fälle die *τέρατα* nicht blos das was geschehn wird, sondern vorzugsweise was geschehn soll bedeuten. Die Mantik ist demnach nicht blos praedictio rerum futurarum, sondern weit mehr interpretatio divinae voluntatis.

**) [Die Etymologie giebt Curtius N. 596; anders als Schoemann gr. Alterth. II, 252.]

selben, das unmittelbare Verständniss des gesendeten Zeichens; Il. *κ*, 272 ff.:

Τὼ δ' ἐπεὶ οὖν ὅπλοισιν ἔνι δεινοῖσιν ἐδύτην,
βάν ῥ' ἰέναι, λιπέτην δὲ κατ' αὐτόθι πάντας ἀρίστους.
Τοῖσι δὲ δεξιὸν ἧκεν ἐρωδιὸν ἐγγὺς ὁδοῖο
Παλλὰς Ἀθηναίη· τοὶ δ' οὐκ ἴδον ὀφθαλμοῖσιν
νύκτα δι' ὀρφναίην, ἀλλὰ κλάγξαντος ἄκουσαν.
Χαῖρε δὲ τῷ ὄρνιθ' Ὀδυσεύς, ἠρᾶτο δ' Ἀθήνῃ·
Κλῦθί μευ, αἰγιόχοιο Διὸς τέκος, ἥτε μοι αἰεὶ
ἐν πάντεσσι πόνοισι παρίστασαι, οὐδέ σε λήθω
κινύμενος· κτλ.

Man vergl. Il. *ν*, 821 ff., insbesondere das *ἐπὶ δ' ἴαχε λαὸς Ἀχαιῶν, θάρσυνος οἰωνῷ·* ferner Od. *ω*, 311, endlich Il. *ω*, 292, wo Priamos von Hekabe aufgefordert wird sich von Zeus zu erbitten *οἰωνὸν, ταχὺν ἄγγελον, ὅστε οἱ αὐτῷ φίλτατος οἰωνῶν, καί εὑ κράτος ἐστὶ μέγιστον, δεξιόν·* und seiner Bitte Gewährung erhält, v. 315: *αὐτίκα δ' αἰετὸν ἧκε τελειότατον πετεηνῶν,* —· *εἴσατο δέ σφιν δεξιὸς ἀΐξας ὑπὲρ ἄστεος. Οἱ δὲ ἰδόντες γήθησαν, καὶ πᾶσιν ἐνὶ φρεσὶ θυμὸς ἰάνθη.* Hieher gehört auch noch Od. *υ*, 242.

19. Die bisher durchgenommenen *τέρατα* waren es durch sich selbst, durch ihre blosse Erscheinung. Mit den *οἰωνοῖς* aber ist die Möglichkeit gegeben, dass sich die Erscheinung verbinde mit einer Art von Handlung, dass der *οἰωνὸς*, in einem bestimmten Verhältniss erschienen, auch etwas Bestimmtes und Einzelnes vorbedeute, nicht blos Glück oder Unglück überhaupt. Nunmehr ergiebt sich aber die Deutung des *τέρας* in vielen Fällen nicht mehr von selbst, sondern muss ermittelt werden; es tritt die Kunst der Mantik*) ein, welche das *τέρας* nach Regeln erklärt, und nur im ausserordentlichen Falle von nichtzünftigen Individuen kraft unmittelbarer Eingebung geübt wird**).

*) [Für die Etymologie — v. *μαίνεσθαι* — vgl. Curtius Grdzg. I n. 429.]

**) Ueber die Arten der *μάντεις* vgl. die Hauptstelle Aesch. Prom. 484 m. Schol.; von Neueren: Lob. Aglaoph. I p. 259 ff.; ausserdem die ausführlichen Darstellungen dieses Instituts im Allgemeinen bei C. F. Hermann u. Schömann; ferner Nachh. Th. IV,

20. Noch unausgebildet ist die Verbindung der Handlung mit dem τέρας dann, wenn diese das Zufällige, gleichsam Nebenhergehende ist, die Bedeutungskraft aber in Nebenumständen liegt, wie z. B. Il. ϑ, 245—252 Zeus dem betenden Agamemnon zum Trost einen Adler mit einem Hirschkalb in den Klauen schickt, welches der Vogel bei dem Altare des Zeus πανομφαίος niederwirft. Nun heisst es sofort: οἱ δ' ὡς οὖν εἴδονϑ', ὅτ' ἄρ ἐκ Διὸς ἤλυϑεν ὄρνις, μᾶλλον ἐπὶ Τρώεσσι ϑόρον. Hier deutet das Volk noch selbst; denn bedeutsam ist für dasselbe nur der Ort des Niederwerfens, dieses selbst aber und das Hirschkalb als solches keineswegs. Eben so liegt bei dem allbekannten Zeichen von der Schlange, welche die neun Sperlinge frisst (Il. β, 301—330), die Bedeutsamkeit lediglich in der Zahl: ὡς οὗτος κατὰ τέκν' ἔφαγε στρουϑοῖο καὶ αὐτήν, ὀκτώ, ἀτὰρ μήτηρ ἐνάτη ἦν, ἣ τέκε τέκνα, ὣς ἡμεῖς τοσσαῦτ' ἔτεα πτολεμίξομεν αὖϑι· τῷ δεκάτῳ δὲ πόλιν αἱρήσομεν εὐρυάγυιαν. Man darf weder deuten: wie die Schlange frass, so werden wir kriegen; noch hätte es Sinn, wenn man φαγεῖν mit αἱρεῖν erklärend sagen wollte: wie die Schlange neun Sperlinge frass, so werden wir

§. 11; siehe auch meine Note zu Il. α, 62 p. 16 f. (Ed. I). Zu vorläufiger Uebersicht der beim Dichter vorkommenden Organe der Mantik unterscheide man die μάντεις (ϑεοπρόποι) von den ἱερεῦσι, bei welchen letzteren die Gabe der interpretatio divinae voluntatis als Accidens des Priesteramts lediglich auf ihrem persönlichen, vertrauten Verhältniss zur Gottheit beruht, aber keineswegs den Beruf ihres Lebens ausmacht. Unter den so zu sagen zünftigen μάντεις sind die fürstlichen Seher, wie Amphiaraos, Helenos unter den Troern, wieder von den δημιοεργοῖς zu unterscheiden (Od. ρ, 383; ο, 255; α, 416), von welchen unten. Als Unterart der μάντεις nennt der Dichter die οἰωνοπόλοι oder οἰωνισταί, die augures, (Od. α, 202, vgl. Od. β, 158; Il. α, 69; β, 858; ζ, 77; ρ, 218), wenn gleich ein solcher auch ein μάντις sein kann (Kalchas heisst οἰωνοπόλος Il. α, 69, ϑεοπρόπος οἰωνιστής Il. ν, 70, und gleichwohl auch μάντις Il. α, 92; ν, 69). Nicht als species den μάντεσιν unter- sondern als genus beigeordnet werden Il. α, 63 die ὀνειροπόλοι, welche, wie sich (§. 26) zeigen wird, eben so wohl ὀνειροπολούμενοι d. i. ϑεαταὶ ὀνείρων, als ὀνειροκρίται sein können.

im zehnten Jahre die Stadt erobern. Aber die wahre Bedeutung des Zeichens kann schon hier nur Kalchas, *θεοπροπίας ἀγορεύων* (v. 322) das ist *μαντευόμενος* (v. 300), angeben.

21. Das *τέρας* vollendet sich in sich selbst, wenn die Erscheinung sich dergestalt mit einer Handlung vergesellschaftet, dass diese vorbildlicher Typus des Zukünftigen wird. Vergl. Od. *ο*, 525 ff. coll. *ρ*, 160, ferner Od. *β*, 146 ff. *).

---

*) Hieher gehören die von Athene gesendeten, den Untergang der Freier vorbedeutenden Wunderzeichen, aus denen Theoklymenos das diesen bevorstehende Verderben erkennt Od. *υ*, 345—370. Man hat dem einfachen Wortsinn der Erzählung zuwider die objektive Realität der vom Dichter berichteten Wundererscheinungen bestreiten wollen und gemeint, dass derselbe nur ausmale, was im Augenblicke der Erzählung vor seiner eigenen Seele stand. Das ist nach des Dichters Worten ganz unmöglich; *μνηστῆρσι δὲ Παλλὰς Ἀθήνη*, sagt dieser, *ἄσβεστον γέλω ὦρσε, παρέπλαγξεν δὲ νόημα. Οἱ δ' ἤδη γναθμοῖσι γελοίων ἀλλοτρίοισιν· αἱμοφόρυκτα δὲ δὴ κρέα ἤσθιον· ὄσσε δ' ἄρα σφέων δακρυόφιν πίμπλαντο· γόον δ' ὠΐετο θυμός.* Hier findet sich durchaus keine Spur von einem: es war als ob —; die Darstellung hat lediglich den Charakter eines Berichts von Thatsachen. Dass Theoklymenos noch mehr sieht, als der Dichter in eigener Person angiebt, beweist doch wahrlich nicht, dass er das vom Dichter berichtete nicht auch gesehn; in Theoklymenos' Rede wird vielmehr das von jenem Erzählte vervollständigt und ausgeführt. Dass es von den Freiern heisst, ihr Gemüth habe den Jammer geahnet, während sie gleich nachher den Theoklymenos verlachen, ist gerade für ihren Zustand charakteristisch; sie weinen und jammern (*οἰμωγὴ δὲ δέδηε* 6. 353), und im Augenblick, wo sie darauf aufmerksam gemacht werden, wissen sie von dem Zauber nichts mehr, der sie bestrickt hatte. Die Wunderbarkeit der Erscheinungen kann endlich in einer Erzählung nicht befremden, die gerade ein furchtbares Wunder berichten soll. Uebrigens haben wir eine Analogie in den Erscheinungen an den geschlachteten Sonnenrindern Od. *μ*, 394. Drum erkennen wir in beiden Berichten ein *τέρας*, dessen eigenthümliche Beschaffenheit vorbildlicher Typus des Zukünftigen wird.

[Vielleicht möchte indess für den zweiten Theil der Stelle, nämlich v. 351—357, Folgendes zu berücksichtigen sein. Wenn der Inhalt auch von Theoklymenos' Schilderung objektiv wahre

Als Od. *o*, 160 ff. Telemach und Peisistratos wegfahren von Menelaos' Palast, und Telemach den Wunsch ausspricht, seinem heimgekehrten Vater des Königes Gastlichkeit eben so gut erzählen zu können, als er von ihr dem Nestor berichten werde, kommt rechts vor den Pferden vorüber ein Adler mit einer Gans in den Klauen geflogen, die er aus einem Hofe

---

gegenwärtige Wunder sein sollen, wozu brauchts dann des Sehers, um diese zu verkünden? worin besteht da seine seherische Kunst und Thätigkeit? und warum finden wir in Bezug auf die andern Anwesenden (ausser ihm und den Freiern) nicht wenigstens ein *οἱ δ' ἐθάμβεον εἰσορόωντες*? War für den Seher nicht schon jenes *τέρας*, nämlich die sicherlich objectiven Symptome (v. 347—349) des *παραπλαγχθὲν νόημα* — vgl. *φοῖτος φρενῶν* Aesch. Sept. 661 (642) u. Choeph. 31 Hr. — hinreichend, um darin kraft seiner göttlichen Erleuchtung (vgl. Il. *α*, 70; *σ*, 250 mit Od. *ω*, 451) mindestens ebenso gut als Helene in obiger Stelle die Zukunft Zug für Zug vorgebildet zu schauen und zu verkünden? Ist er ja doch Urenkel des Melampus, Enkel des Mantios, und Sohn des Polypheides, welchen *μάντιν Ἀπόλλων θῆκε βροτῶν ὄχ' ἄριστον, ἐπεὶ θάνεν Ἀμφιάραος* Od. *o*, 240—255, und schon insofern ist zu erwarten, dass der Dichter von ihm in diesem entscheidenden Moment, wenn er ihn einmal auftreten lässt, etwas mehr wird zu berichten wissen, als dass er Dinge verkündet, die jedem profanen Auge ebenfalls sichtbar gewesen sein müssten. Ueberdiess greift ja hier auch die Göttin mächtig ein, gleichsam zum Vorspiel für ihr späteres Auftreten. — Lobeck Aglaoph. I p. 264: Theoclymenus ventura naturaliter praesagit (gegen die Stoiker, welche in ihm finden *ἔνθεον μάντιν ἔκ τινος ἐπιπνοίας σημαίνοντα τὰ μέλλοντα*). Gleichwohl vermochte seine Darlegung wie die ähnliche von Voss krit. Bl. I p. 12, Nitzsch II p. XXII und III p. 76 ff., und Hermann G. A. §. 37, 6 (wo auch Stark ein Fragezeichen beisetzt) uns in diesem Punkt nicht zu überzeugen. Wir glauben in v. 347 – 349 objective Thatsachen, in v. 351—357 aber eine dadurch hervorgerufene prophetische Vision des Sehers erkennen zu müssen; ähnlich wie sie Schiller in Wallensteins Tod 4, 11 a. E. der Thekla in den Mund legt: „Was ist das für ein Gefühl! Es füllen sich mir alle Räume dieses Hauses Mit bleichen, hohlen Geisterbildern an — ich habe keinen Platz mehr — Immer neue! Es drängt mich das entsetzliche Gewimmel Aus diesen Wänden fort, die Lebende!"]

geraubt. Alle freuen sich des Zeichens, aber was es bedeute, ist nicht auf der Stelle klar, nicht einmal, wem es gelte. Menelaos ist im Begriffe, darüber nachzudenken; da kommt ihm Helene mit den Worten zuvor (v. 172): *κλῦτέ μευ, αὐτὰρ ἐγὼ μαντεύσομαι, ὡς ἐνὶ θυμῷ ἀθάνατοι βάλλουσι, καὶ ὡς τελέεσθαι ὀΐω.'* Die Stelle der kunstgerechten Mantik vertritt hier also die Inspiration, kraft deren Helene die Deutung des Zeichens durch dessen einzelne Momente durchführt: *ὡς ὅδε χῆν' ἥρπαξ', ἀτιταλλομένην ἐνὶ οἴκῳ, ἐλθὼν ἐξ ὄρεος, ὅθι οἱ γενεή τε τόκος τε, ὡς Ὀδυσεὺς κακὰ πολλὰ παθὼν καὶ πόλλ' ἐπαληθεὶς οἴκαδε νοστήσει καὶ τίσεται· ἠὲ καὶ ἤδη οἴκοι, ἀτὰρ μνηστῆρσι κακὸν πάντεσσι φυτεύει.* Man sieht, wie bei der Auslegung verfahren, wie die Bedeutung der Haupthandlung durch Nebenumstände bestimmt und modificirt, dagegen von Hauptsachen in derselben auch wohl utiliter Umgang genommen wird. Dass der Adler, der den Odysseus vorbildet, eben aus seinem Neste, aus seiner Heimath kommt, dies bleibt unbeachtet; Helene hält sich blos an die Vorstellung des Kommens; dagegen muss die Gans, die doch im Hofraum des Besitzers nur an dem Ort ist, wo sie sein soll, die widerrechtlich in Odysseus' Haus eingedrungenen Freier bedeuten, so dass bei der Auslegung nur das Fortmüssen aus dem Hause, vielleicht auch das *ἀτιταλλομένην* in Betracht kommt. Indem somit dieses *τέρας* recht gut auch auf einen Räuber gedeutet werden könnte, der einen friedlichen wohlhäbigen Besitzer aus seinem Eigenthum verdrängt, zeigt sich für uns gleich der erste Deutungsversuch, den wir betrachten, mit einer Willkür behaftet, welche der Anerkennung solcher *τέρατα* selbst von Seiten des homerischen Menschen Gefahr droht. Wir sehen diese Befürchtung sich verwirklichen, wenn wir das der Beschreibung und Deutung nach ausgeführteste Gleichniss betrachten, das im Dichter vorkommt, Il. *μ*, 200—243.

22. Hektor steht bereits sieghoffend mit seinen Tapferen an dem das achäische Schifflager von vorne schirmenden Graben. Da kommt, die Troer linkshin abschneidend vom Feind *),

---

*) Nur so vermag ich das vielbesprochene *ἐπ' ἀριστερὰ λαὸν ἐέργων*

ein Adler, von Osten nach Westen *) mit einer Schlange in den Krallen, die sich aber selbst in dieser Lage noch wehrt, und mit dem über die Klaue hinausragenden Kopfe rückwärts gebogen den Adler in die Brust sticht, so dass diesen der Schmerz nöthigt seine Beute fallen zu lassen. Dies Zeichen deutet Polydamas so, dass der Adler, der seine Beute, bevor er sie zu Neste tragen kann, aufgeben muss, die Troer vorstelle, deren Siegeslauf gehemmt werden und sich in schmachvollen, verderblichen Rückzug verwandeln werde. Diese Deutung erklärt er für eine kunstgerechte; denn er schliesst v. 228: *ὡδέ χ' ὑποκρίναιτο θεοπρόπος, ὃς σάφα θυμῷ εἰδείη τεράων, καί οἱ πειθοίατο λαοί.* Was aber thut Hektor? Er ficht zwar die Deutung nicht an, stellt aber in den berühmten Versen 230—250 den ihm ausdrücklich verkündeten und *ῥητῶς* geoffenbarten Rathschluss des Zeus (Il. *λ*, 186—209) über das Wunderzeichen, die *βουλὴ Διὸς* (241) über das *τέρας Διός,* zumal da diese *βουλὴ* mit dem sittlichen Beruf, in welchem er steht, vollkommen zusammentrifft: *εἷς οἰωνὸς ἄριστος ἀμύνεσθαι περὶ πάτρης.* Hier tritt also das *τέρας* in Widerspruch mit höheren Mächten, denen gegenüber es für Hektor alle Berechtigung verliert.

23. Es scheitert aber zweitens sein Ansehen auch an dem persönlichen Belieben des Menschen, der sich das für ihn in demselben enthaltene Missfällige dadurch vom Halse schafft, dass er gegen die Deutung des kundigen Augurs die Möglichkeit eines blos zufälligen Vogelfluges geltend macht. Der alte Held Halitherses, welcher nach Od. *β*, 158 *οἷος ὁμηλικίην ἐκέκαστο ὄρνιθας γνῶναι καὶ ἐναίσιμα μυθήσασθαι,* hat die beiden Adler, welche ib. 146 ff. von Zeus gesendet über die Versammlung der Ithakesier unter bedrohlichen Umständen wegfliegen, auf Odysseus' Wiederkehr und das Verderben der Freier gedeutet. Darauf entgegnet Eurymachos

---

zu verstehn. Vgl. Herod. 7, 109 extr.: *ταύτας μὲν δὴ τὰς πόλις — ἐξ εὐωνύμου χειρὸς ἀπέργων παρεξῄιε.* Die Troer standen im Süden der griechischen Lagermauer und von dieser trennt sie der vom Osten herkommende etwa über den Vorderreihen der Troer hinfliegende Adler.

*) [Vgl. hierüber Hermann G. A. §. 38, 9. 10.]

v. 180: ταῦτα δ' ἐγὼ σέο πολλὸν ἀμείνων μυθήσασθαι. Ὄρνιθες δέ τε πολλοὶ ὑπ' αὐγὰς Ἠελίοιο φοιτῶσ', οὐδέ τε πάντες ἐναίσιμοι· αὐτὰρ Ὀδυσσεὺς ὤλετο τῆλ'· κτλ. *).

24. Aber nicht nur von höheren sittlichen Instanzen oder von der niemals ausgeschlossenen Möglichkeit eines im Vogelfluge waltenden Zufalls wird das τέρας und mit ihm die Bedeutung der Mantik zu nichte gemacht, sondern es zerfällt auch in sich selbst, hat das auflösende und zerstörende Element in sich selber erstlich durch Doppeldeutigkeit. Il. ο, 377 hat Nestor in der höchsten Noth der Achäer zu Zeus um Abwehr des gänzlichen Verderbens gebetet. Zeus donnert laut, den Achäern zu günstigem Zeichen, ἀράων ἀΐων [erhörend?] Νηληϊάδαο γέροντος. Aber diesen nämlichen Donner deuten die siegsmuthigen Troer gerade für sich (v. 379: Τρῶες δ' ὡς ἐπύθοντο Διὸς κτύπον αἰγιόχοιο, μᾶλλον ἐπ' Ἀργείοισι θόρον, μνήσαντο δὲ χάρμης), und somit gehen diejenigen, welchen das Zeichen zu statten kommen soll, jedes Vortheils durch das Zeichen selbst verlustig**). — Zweitens durch den Widerspruch, dass es zuweilen angesehen wird als ausgehend von einem Gott, der doch im Augenblick der Erscheinung des τέρας das Gegentheil will von dem, was es bedeutet. Dies findet sowohl in der eben besprochenen Stelle statt Il. μ, 200 ff.; — denn hier sendet Zeus ein den Achäern günstiges Zeichen in dem Augenblick, wo er den Troern Sieg verleihen will, wesshalb sich auch Hektor, der um Zeus' Willen weiss, nichts um das Zeichen kümmert; — als auch Il. ν, 821 unter gleichen Umständen nach Ajas' kühner Rede zu Hektor, in welcher er diesem verkündet, dass er bald seinen Rossen grössere Schnelligkeit, denn die von

*) Dazu kommt noch die Unergründlichkeit der Götter. Od. ψ, 81: μάλα φίλη, χαλεπόν σε θεῶν αἰειγενετάων δήνεα εἴρυσθαι, μάλα περ πολύϊδριν ἐοῦσαν. [Dies Argument konnte freilich einem Seher gegenüber nicht geltend gemacht werden.]

**) [Dieser Umstand — vgl. unten das über μ, 200 coll. 251 Gesagte — erinnert übrigens an den in späterer Zeit ausgebildeten Glauben, dass man ein Vorzeichen, wenn es bedeutungskräftig sein soll, auch sich aneignen müsse: δέχομαι τὸν οἰωνόν Herod. 9, 91; vgl. Hartung Rel. d. Röm. I, 98.]

Habichten wünschen werde, um sich fliehend in die Stadt zu retten, dies aber durch einen δεξιὸς ὄρνις in einer Zeit bekräftigt wird, wo Hektor's Siegeslauf noch lange nicht geschlossen ist. Hier liegt im τέρας selbst ein unaufgelöster Widerspruch; der Wille des Gottes, von dem es ausgeht, erscheint als ein getheilter, im Moment der Entscheidung umschlagender; der nämliche Zeus, der Il. μ, 200 den Troern mit jenem σῆμα gedroht hat, wirkt günstig für sie gerade nachdem Hektor diese Drohung verachtet hat (v. 251: ὣς ἄρα φωνήσας ἡγήσατο· τοὶ δ᾽ ἅμ᾽ ἕποντο ἠχῇ θεσπεσίῃ· ἐπὶ δὲ Ζεὺς τερπικέραυνος ὦρσεν ἀπ᾽ Ἰδαίων ὀρέων ἀνέμοιο θύελλαν, ἥ ῥ᾽ ἰθὺς νηῶν κονίην φέρεν· αὐτὰρ Ἀχαιῶν θέλγε νόον, Τρωσὶν δὲ καὶ Ἕκτορι κῦδος ὄπαζεν). Die hohe poetische Schönheit dieser dem Siegesmuth nnd Siegesstolz gesendeten Warnungszeichen, welche lebhaft an jenen schwarzen Ritter in der Jungfrau von Orleans erinnern, vermag doch keineswegs die Einbusse zu verschleiern oder aufzuheben, welche die Autorität des τέρας dadurch erleidet, dass der Wille des ταμίας πολέμοιο in diesem Augenblick ihm entgegengesetzt ist und als entgegenwirkend erachtet wird. Mit dem τέρας aber steht und fällt auch die deutende, auslegende, die niedere Mantik. Denn obschon die Funktion des zeichendeutenden μάντις oder θεοπρόπος unter Umständen so bedeutend werden kann, dass er im eigentlichen Wortsinn Führer des Heereszugs wird, wie es Il. α, 71 von Kalchas heisst: καὶ νήεσσ᾽ ἡγήσατ᾽ Ἀχαιῶν Ἴλιον εἴσω ἣν διὰ μαντοσύνην, vgl. Od. γ, 173, so haben wir doch an den angeführten Beispielen gesehn, wie prekär das Gewicht desselben sein kann, und Od. α, 415 scheut sich der oft schon getäuschte Telemach nicht im Mindesten zu sagen: οὔτ᾽ οὖν ἀγγελίῃ ἔτι πείθομαι, εἴποθεν ἔλθοι, οὔτε θεοπροπίης ἐμπάζομαι, ἥντινα μήτηρ, ἐς μέγαρον καλέσασα θεοπρόπον, ἐξερέηται. Und Il. ω, 220 ff. erklärt Priamos geradezu, dass er in Bezug auf göttliche Erscheinungen weder Zeichendeutern noch Priestern, sondern nur seinen eigenen Augen traue: εἰ μὲν γάρ τίς μ᾽ ἄλλος ἐπιχθονίων ἐκέλευεν, ἢ οἳ μάντιές εἰσι θυοσκόοι ἢ ἱερῆες, ψεῦδός κεν φαῖμεν, καὶ νοσφιζοίμεθα μᾶλλον· νῦν δ᾽ — αὐτὸς γὰρ ἄκουσα θεοῦ καὶ ἐσέδρακον ἄντην — εἶμι, καὶ οὐχ ἅλιον ἔπος ἔσσεται.

25. So hat denn also der Mensch durch das *τέρας* von seinen Göttern keine verlässige Kunde; höhere sittliche Instanzen, die Möglichkeit des Zufalls, die Doppeldeutigkeit, ja innerer Widerspruch haben dieses Organ der Offenbarung zerstört und seiner Würde beraubt. Somit sieht sich der Mensch gezwungen, nach andern Offenbarungen zu suchen, ob er vielleicht des Göttlichen unmittelbar, ohne Zuziehung eines vermittelnden Zeichens, das ihm Irrthum gebracht hat, habhaft werden könne. Nun ist aber das Göttliche zunächst da zu finden, wo das Irdische aufhört, wo sich Erscheinungen zeigen und Zustände, die sich nicht mehr aus irdischen Causalitätsverhältnissen erklären lassen. In der Sphäre der Aeusserlichkeit ist eine solche Erscheinung die *ὄσσα* *), das Gerücht, das Niemand auf eine menschliche Quelle zurückzuführen weiss, wesshalb es hergeleitet wird von den Göttern und [wohl auch wegen seiner wunderbar schnellen Verbreitung; Buttmann Lexil. I p. 24] *Διὸς ἄγγελος* heisst. Unter dem Il. *β* zur *ἀγορὰ* beschiedenen Volke der Achäer hatte sich das Gerücht verbreitet, dass in der Versammlung die Rede sein solle von Heimkehr; drum heisst es Il. *β*, 93: *μετὰ δὲ σφίσιν Ὄσσα δεδήει, ὀτρύνουσ' ἰέναι, Διὸς ἄγγελος.* Vgl. Od. *ω*, 413: *Ὄσσα δ' ἄρ' ἄγγελος ὦκα κατὰ πτόλιν ᾤχετο πάντῃ, μνηστήρων στυγερὸν θάνατον καὶ Κῆρ' ἐνέπουσα.* Wenn aber Od. *α*, 282 Athene zu Telemach sagt, er solle ausziehn auf Kunde von seinem Vater: *ἤν τίς τοι εἴπῃσι βροτῶν, ἢ ὄσσαν ἀκούσῃς ἐκ Διὸς, ἥτε μάλιστα φέρει κλέος ἀνθρώποισιν,* so scheint hier wegen der im Relativsatze der *ὄσσα* beigelegten Eigenschaft nicht so wohl speciell ein unbestimmtes Gerücht verstanden zu sein, als vielmehr eine *ὀμφὴ* **) oder *αὐδὴ θεοῦ*, eine durch einen *μάντις*, ein

---

*) Bei Aeschylus (Ag. 276 ff. Dind.) nicht mehr. [Lehrs Aristarch. p. 96: „*ὄσσα* non — vocem significat simpliciter ut apud alios poetas sed famam divinitus excitam." Doch stammt es von *ἔπος*, *ὄψ*: Döderlein Gl. §. 510; Lobeck Rhem. p. 42. 108. 257; Curtius in Kuhns Ztschr. III, 406 f.]

**) [Dies leitet Döderlein Gl. §. 513 von *ἐν-ἔπω*, Lobeck Rhem. p. 42 und M. Müller in Kuhns Ztschr. IV, 271 unmittelbar vom Verb. simplex ab.]

Orakel, oder vielleicht durch einen Gott selbst vermittelte Offenbarung. [Man vergleiche die von Ameis citirte Stelle Soph. OR. 43 Br., wo *θεῶν φήμην* steht, da Sophokles das Wort *ὄσσα* nicht hat; ähnlich ib. 86, 723, Trach. 1150, vgl. Aj. 998.] Il. *υ*, 129: *εἰ δ' Ἀχιλεὺς οὐ ταῦτα θεῶν ἐκ πεύσεται ὀμφῆς* [vgl. Hymn. Herm. 471. 532]; Od. *γ*, 215: *ἦ σέγε λαοὶ ἐχθαίρουσ' ἀνὰ δῆμον, ἐπισπόμενοι θεοῦ ὀμφῇ· ξ*, 89: *οἵδε δὲ καί τι ἴσασι, θεοῦ δέ τιν' ἔκλυον αὐδήν*. Die Stimme des Traums, der Il. *β*, init. zu Agamemnon gesprochen, heisst ib. 41 *θείη ὀμφή*, Zeus selber als Urheber aller Vorbedeutungen Il. *θ*, 250 *πανομφαῖος*. Das Orakelwort des pythischen Apoll bedeutet *ὀμφή* Hymn. Herm. 543. 545. [Das des Hermes ib. 566.]

26. Im Bereiche der Innerlichkeit aber ist nach des Dichters Vorstellung das Traumleben die Sphäre, in welcher mit dem Einschlummern der natürlichen Wissens- und Erkenntnisskraft göttliche Mittheilungen Platz greifen können. Die Traumbilder, die nicht von menschlichem Wissen und Wollen abzuleiten sind, wo sollten sie sonst herstammen, als von den Göttern? Il. *α*, 63: *καὶ γάρ τ' ὄναρ ἐκ Διός ἐστιν· β*, 22, 56 und Od. *ξ*, 495: *θεῖος ὄνειρος*) *). Freilich ist ein Theil von ihnen mit dem *τέρας* verwandt, diejenigen nämlich, welche der Deutung bedürfen; bei diesen tritt die Kunst des *ὀνειροπόλος* ein, sofern ein solcher nicht ein *ὀνειροπολούμενος* (vgl. meine Note zu Il. *α*, 62 coll. Jesaj. 65, 4) sondern ein *ὀνειροκριτής* **) ist (Il. *ε*, 149: *τοῖς οὐκ ἐρχομένοις ὁ γέρων*, der eben erst *ὀνειροπόλος* genannt war, *ἐκρίνατ' ὀνείρους*), wie bei den Wunderzeichen die Mantik. Aber häufig enthalten sie auch unmittelbare Offenbarungen, und da das Organ derselben stets eine fertige, ausserhalb des Menschen vorhandene [1]), in einen Scheinkörper gekleidete

*) Aber Hermes ist durchaus nicht Traumgott; [vgl. §. 28; einen solchen kennt überhaupt die griechische Mythologie nicht; Nachhom. Theol. S. 173; Anm. zu Il. *β*, 6.]

**) [Diese Bezeichnung für die Person hat Homer bekanntlich noch nicht — Aeschylus nur *ὀνειρόμαντις* Choeph. 31 — dagegen für die Sache neben *κρίνασθαι* auch *ὑποκρίνεσθαι ὄνειρον*.]

1) Nitzsch I p. 316.

Gestalt ist (daher der δῆμος ὀνείρων Od. ω, 12, vgl. Il. κ, 496: κακὸν γὰρ ὄναρ κεφαλῆφιν ἐπέστη), so hindert nichts, dass einem solchen wesenlosen Traumbild sich entweder ein abgeschiedener Geist oder eine Gottheit selbst substituire, wenn es diese nicht vorzieht, als Traumerscheinung ein von ihr zu diesem Behuf erschaffenes εἴδωλον zu senden.

27. Um nun das Einzelne zu belegen, so gedenken wir zuerst des einem τέρας verwandten, deutungsbedürftigen Traums der Penelope von dem Gebirgsadler, der ins Haus kommt und den Gänsen die Hälse bricht (Od. τ, 535—550). Dergleichen hätte sich beim Dichter recht füglich als τέρας ereignen können; was aber dem τέρας nicht möglich sein würde, vermag der Traum, nämlich sich selber zu deuten. Der geträumte Adler wird im Traume selbst der von ihm vorbedeutete Odysseus und sagt zu der um den Verlust der Gänse bekümmerten Penelope mit menschlicher Stimme v. 547 ff.: οὐκ ὄναρ, ἀλλ᾽ ὕπαρ ἐσθλὸν, ὅ τοι τετελεσμένον ἔσται· χῆνες μὲν μνηστῆρες· ἐγὼ δέ τοι αἰετὸς ὄρνις ἦα πάρος, νῦν αὖτε τεὸς πόσις εἰλήλουθα, ὃς πᾶσι μνηστῆρσιν ἀεικέα πότμον ἐφήσω. Der wirkliche, Penelope'n unerkannt gegenübersitzende Odysseus kann nun freilich nicht anders als diese Deutung, ja die Identität des Adlers mit Odysseus anerkennen (ἐπειὴ ῥά τοι αὐτὸς Ὀδυσσεὺς πέφραδ᾽ ὅπως τελέει ib. 556). — Aber auch diejenigen Traumgestalten, welche von einem Gott zu bestimmten einzelnen Zwecken gesendet werden, führen die Rolle, die sie spielen sollen, nicht durch. Das εἴδωλον, welches Od. δ, 796 Athene geschaffen und gesendet hat, um Penelope'n über Telemachs Abreise zu trösten, bleibt nicht deren Schwester Iphthime, in deren Gestalt es erscheint, sondern nachdem es der bangen Mutter versichert hat, ihrem Sohne werde der Göttin Hülfe nicht fehlen, fügt es sogleich bei (v. 829): ἣ νῦν με προέηκε, τεῒν τάδε μυθήσασθαι. Da dergleichen von der wirklichen Schwester nicht gesagt werden könnte, so liegt für Penelope'n in diesen Worten die Selbstoffenbarung der göttlichen Erscheinung; desshalb beginnt sie auch ihre Antwort mit: εἰ μὲν δὴ θεός ἐσσι, θεοῖό τε ἔκλυες αὐδῆς, eine Stelle, welche uns zugleich über das Wesen belehrt, das solchen Traumgestalten zugeschrieben wird. Auch der ὀνει-

ρος, welcher Il. β, init. dem Heeresfürsten Agamemnon in Nestor's Gestalt von Zeus gesendet wird, verräth sich durch das dem wirklichen Nestor nicht zukommende Διός δέ τοι ἄγγελός εἰμι (v. 26).

28. Dieser ὄνειρος ist fälschlich für den Gott der Träume genommen worden, während doch ein solcher in den Bereich der homerischen Traumwelt gar nicht passt. Denn die Traumbilder, deren es bedarf, werden nicht etwa von einem Gebieter und König derselben requirirt (selbst bei Ovidius Metam. XI fordert Iris einen Traum nicht von einem Traumgott, sondern von Somnus), sondern sie stehn in des einzelnen Gottes Gewalt. Zeus, von dem sie vorzugsweise kommen, hat eine Traumgestalt ohne Weiteres und unmittelbar bei der Hand*), und giebt ihr nicht anders als Athene dem εἴδωλον der Iphthime ein Scheinleben**) auf kurze Zeit. Denn das ist die Natur des ächten und eigentlichen Traumbilds; es ist zwar etwas Wirkliches, leiblich ausserhalb des Menschen Vorhandenes; aber diess ist es nur momentan im Traume selbst; mit dem Traum ist auch die Existenz des Traumbilds vorbei. Denn die Vorstellung von einem Aufenthalt der Träume am Wege zum Hades (in der Interpolation Od. ω, 12), die bekanntere von dem elfenbeinernen Thore***), durch welches die trüglichen Traumgesichte, von dem hörnenen, durch welches die wahrhaftigen kommen, ist lediglich ein Ergebniss menschlicher Reflexion über die Träume, ist gleichsam nur theoretisch vorhanden, kommt aber in den concreten Fällen nirgends in Anwendung. Niemals wird ein Traumbild aus jenem Ort am Hades geholt, niemals kehrt irgend eines dorthin zurück. Diejenigen Traumgestalten, die wirklich und wesentlich auch ausser den Träumen existiren, sind abgeschiedene Seelen,

*) Vgl. Anm. zu Il. β, 7.

**) [Daher εἴδωλον ἀμαυρόν, worüber vgl. Ameis zu Od. δ, 824 und Legerlotz in Kuhns Ztschr. VII p. 135; und die ὄνειροι ἀμενηνοί Od. τ, 562.]

***) [Od. τ, 562 ff. Bekanntlich fanden schon die Alten in ἐλέφας hier ein Wortspiel mit ἐλεφαίρομαι v. 565 und Neuere in κεράεσσι mit κραίνω vgl. v. 565 und über das Letztere und v. 567 Maurophrydes in Kuhns Ztschr. VII, 318.]

wie Patroklos Il. ψ, 65 dem Achilleus erscheint, oder wirkliche Götter, wie Athene im Traume Nausikaa's. Diese zeigen sich auch nicht als eitle Traumgestalten, wie denn Patroklos ganz als der spricht, der er ist, und Athene, die sich in Dymos' Tochter verwandelt hat, diese Maske nicht ablegt.

29. Allein obwohl die Träume, wie die Wunderzeichen dem homerichen Menschen eine Bethätigung des göttlichen Waltens folglich eine Quelle seines Wissens von den Göttern sind, so können sie ihm doch eben so wenig, als die *τέρατα* für ein untrügliches Mittel der Offenbarung gelten. Nachdem Penelope dem unerkannten Gemahl jenen oben erwähnten Traum von dem Adler und den Gänsen erzählt und dieser denselben unmöglich anders deutbar gefunden, als er sich selbst gedeutet habe, erwiedert sie Od. τ, 560: *ξεῖν', ἦτοι μὲν ὄνειροι ἀμήχανοι ἀκριτόμυθοι γίγνοντ', οὐδέ τι πάντα τελείεται ἀνθρώποισιν*, und spricht dann jene Vorstellung von den doppelten Thoren der Träume aus. Aber das Unzuverlässige liegt nicht blos in der Natur der Träume selbst, sondern es kann ja auch der Gott, der einen Traum sendet, damit betrügen wollen, wie Zeus den Agamemnon Il. β, init. [oder wie Penelope meint Od. υ, 87: *αὐτὰρ ἐμοὶ καὶ ὀνείρατ' ἐπέσσευεν κακὰ δαίμων* vgl. v. 88 f.]. Darum hat sich der Mensch nach Kriterien umzusehn, die ihm die Zuverlässigkeit des Gesichtes, die redliche Absicht des Gottes, von dem es herrührt, verbürgen. Nestor schliesst Il. β, 80 ff. folgendermassen: hätte den Traum (Agamemnon's) ein anderer Achäer erzählt, *ψεῦδός κεν φαῖμεν* (vgl. meine Note zu der Stelle): so würden wir ihn für eitel, für ein *ἅλιον ἔπος*, für einen Trug des Gottes erklären. Nun aber hat ihn Agamemnon gesehen, *ὃς μέγ' ἄριστος Ἀχαιῶν εὔχεται εἶναι*. Den wird, das giebt er zu verstehen, Zeus schwerlich betrügen. Man sieht, dass ihm die Person dessen, der die Offenbarung erhält, eine sicherere Garantie zu bieten scheint, als das von Agamemnon berichtete Wort des Traumes: *Διὸς δέ τοι ἄγγελός εἰμι*.

30. Weit verlässiger also denn die Träume sind in Absicht auf Erkenntniss der Zukunft diejenigen inneren Offenbarungen, welche die Möglichkeit einer Täuschung durch einen übelwollenden Gott vollständig ausschliessen, wir mei-

nen die Ahnungen*), die theils als Warnungs- theils im Augenblick des Todes, wo die Schranken irdischer Erkenntniss fallen**), als Weissagestimmen in der Menschenbrust sich regen. Der Freier Amphinomos hat eine solche nach Odysseus' sehr ernster Mahnung an die Unbeständigkeit des frevelhaft missbrauchten Glücks und an die Schrecken der Heimkehr des Königs, indem es Od. σ, 153 von ihm heisst: *αὐτὰρ ὁ βῆ διὰ δῶμα φίλον τετιημένος ἦτορ, νευστάζων κεφαλῇ· δὴ γὰρ κακὸν ὄσσετο θυμός. Ἀλλ' οὐδ' ὣς* (trotz dieser zur Trennung von den Freiern mahnenden Warnungsstimme) *φύγε Κῆρα· πέδησε δὲ καὶ τὸν Ἀθήνη.* [Ebenso verhält sichs mit der Ahnung der Freier in der oben besprochenen Stelle Od. υ, 349 und deren Nichtbeachtung v. 359 ff.] Dem sterbenden Patroklos ist Il. π, 843 ff. Alles klar, dass ihn Apoll getödtet durch Euphorbos' Hand, dass Hektor, der sich des Sieges rühme, selbst nicht lange mehr leben, sondern fallen werde von des Aeakiden Geschoss. Und als diese Weissagung wahr geworden ist, da kann Il. χ, 358 der sterbende Hektor dem grossen Feinde, der ihm das Begräbniss verweigert, zurufen: *φράζεο νῦν, μή τοί τι θεῶν μήνιμα γένωμαι, ἤματι τῷ, ὅτε κέν σε Πάρις καὶ Φοῖβος Ἀπόλλων ἐσθλὸν ἐόντ' ὀλέσωσιν ἐνὶ Σκαιῇσι πύλῃσιν.* So klar tritt ihm Achilleus' Ende mit allen Umständen vor die Seele. — Höchst ergreifend ist Hektor's Ahnung vom Untergange Troja's, jenes berühmte *ἔσσεται ἦμαρ, ὅτ' ἄν ποτ' ὀλώλῃ Ἴλιος ἱρή κ. τ. ἑ.* Il. ζ, 447, das unter andern Umständen auch Agamemnon ausspricht Il. δ, 163 ff.

---

*) [Hieher rechnet Nitzsch gelegentlich III p. XVIII auch Od. μ, 295, wo Odysseus nach Erzählung von der Widerspenstigkeit des Eurylochos fortfährt: *καὶ τότε δὴ γίγνωσκον, ὃ δὴ κακὰ μήδετο δαίμων·* gerade wie Nestor γ, 166 aus dem Streit und der Trennung der heimkehrenden Griechen dasselbe erkennt. Denn ein Erkennen der Umstände, die hier beinahe wie böse omina aussehen, und durch Combination auch der Folgen, also ein Akt des berechnenden Verstandes liegt hier vor, nicht eine Ahnung; vgl. θ, 299 und Il. θ, 170 mit 175; ρ, 623 mit 616, 688 u. s. w.]

**) Vgl. besonders Schol. AV zu Il. π, 854. [Plat. Apol. p. 39 C, Cic. d. divin. 1, 30.]

31. So finden wir also den Menschen unmittelbar erleuchtet im Tode. Dieser hier nur momentane Zustand wird als continuirlich gedacht bei dem *μάντις* im engeren Sinne, soferne dieser nämlich nicht blos Ausleger eines *τέρας* oder des Vogelflugs, ein *οἰωνιστής*, ist (vgl. Od. *α*, 202: *οὔτε τι μάντις ἐών, οὔτ᾽ οἰωνῶν σάφα εἰδώς*), sondern sich fortwährender oder wenigstens ohne Vermittlung zu gewinnender Inspiration erfreut. Ein solcher hat, wie z. B. Kalchas, ein Wissen nicht blos von der Zukunft, sondern auch von der Vergangenheit und Gegenwart Il. *α*, 70: *Κάλχας — ὃς ᾔδη τά τ᾽ ἐόντα, τά τ᾽ ἐσσόμενα, πρό τ᾽ ἐόντα*), und kann z. B. verrathen, wo die Mauer einer Stadt am schwächsten und angreifbarsten ist: Il. *ζ*, 433 ff. besonders 438: *ᾗ πού τίς σφιν ἔνισπε θεοπροπίων εὖ εἰδώς**). Dieses Wissen hinwiederum ist, wie das eines jeden *θεοπρόπος*, die Gabe eines Gottes oder vielmehr die des Zeus und Apollon (vergl. Il. *α*, 72: *ἣν διὰ μαντοσύνην, τήν οἱ πόρε Φοῖβος Ἀπόλλων* mit Od. *ο*, 244: *Ἀμφιάραον, ὃν πέρι κῆρι φίλει Ζεύς τ᾽ αἰγίοχος καὶ Ἀπόλλων*, ib. 252 f. und oben II §. 22), kann daher auch, wie die Fähigkeit ein *τέρας* auszulegen, momentan einem nicht zünftigen Individuum ertheilt werden (vgl. Od. *α*, 200 ff., wo Athene nicht als Göttin, sondern als Mentes spricht, mit Od. *ο*, 172). In Wirksamkeit tritt diese Gabe für den concreten Fall in Folge des Gebets; Il. *α*, 86: *οὐ μὰ γὰρ Ἀπόλλωνα Διῒ φίλον, ᾧτε σὺ, Κάλχαν, εὐχόμενος Δαναοῖσι θεοπροπίας ἀναφαίνεις* (zu enthüllen pflegst), erwacht aber nicht erst an einem von aussenher gegebenen Zeichen, wie denn Kalchas Il. *α* den Grund von Apollon's

---

*) [Wenn auch gegen die Aechtheit dieser Verse gewichtige Bedenken schon bei den Alten sich erhoben haben, so stimmt doch diese Anschauung von dem Beruf des Sehers mit der übrigen so überein, dass sie für homerisch gelten muss, selbst wenn wir dem Aristarch (vgl. Lehrs p. 358) glauben wollten, dass Il. *α*, 365—392, somit auch v. 385 unächt sei. Zu letzterer Stelle ist übrigens die Anmerkung über *θεοπρόπιον*, und für die Etymologie dieses Wortes Döderlein Gloss. §. 375, Lobeck Rhem, p. 340, Elemm. p. 151 zu vergleichen.]

Zürnen ohne Weiteres anzugeben vermag [und Telemos[1]) der Eurymide dem Polyphem sein künftiges Schicksal sogar bis auf den Namen des Odysseus Od. ι, 507—512 vorauszusagen im Stande ist, ohne dass hier irgend ein τέρας als Grundlage seiner Deutung erwähnt wird; ebensowenig als bei der Weissagung des Teiresias in Od. λ, der also auch als Mensch (nach Analogie der dortigen Vorstellung) ohne äussere Zeichen muss haben weissagen können; sein νοῦς ist ja ἔμπεδος geblieben]; Penelope endlich befragt nach Od. α, 415 einen θεοπρόπος, den sie zu sich bescheidet, um eine θεοπροπία von wegen ihres Gemahles, auch wenn kein zu deutendes Zeichen vorhanden ist*).

32. Bei diesem allgemeinen Hellsehen, das sich für uns als der Culminationspunkt göttlicher Offenbarung an die Menschenwelt ergeben hat, ist für die Person des μάντις kraft der göttlichen Eingebung die Scheidewand zwischen göttlichem und menschlichem Wissen aufgehoben. Der Rathschluss des Gottes wird ihm nicht wie beim τέρας von aussen her, sondern innerlich in seiner Seele, aber hier nicht, wie beim Traum, durch ein Mittelglied, sondern unmittelbar, wie bei der Ahnung, aber wiederum nicht, wie bei dieser, nur in seltenen Momenten oder im Augenblick des Todes, sondern stets und in jedem Falle des Bedürfnisses kund. Der Mensch tritt mit der Gottheit wieder in unmittelbaren Verkehr, nun aber nicht mehr so, dass dieselbe zu ihm herabstiege, sondern so, dass er zu ihr emporgehoben wird. Auch ohne dass die Gottheit ihm persönlich naht, selbst ohne dass sie eine Mittheilung beabsichtigt, versteht der μάντις ihre Gedanken und Sprache. Als Apollon und Athene einander bei der Buche begegnen, und einen Zweikampf Hektor's berathen, heisst es von Helenos, dem Seher unter den

---

1) Telemos. Tiresias. [Vgl. Nitzsch III p. 78.]

*) Vgl. hierüber Voelcker in der Rec. des Aglaoph. p 43; er behauptet mit grosser Wahrscheinlichkeit auch enthusiastische Weissagung zu Delphi. [Vgl. Nachhom. Theol. IV §. 16.] Allen furor divinus spricht der hom. Mantik Lobeck ab im Aglaoph. p. 264 ff., Hermann G. A. §. 37, 6, Nitzsch III p. 75—79. [Doch vergleiche man oben den Schluss der Note zu §. 21.]

Troern, Il. η, 44: τῶν δ' Ἕλενος, Πριάμοιο φίλος παῖς, σύνθετο θυμῷ βουλήν, ἥ ῥα θεοῖσιν ἐφήνδανε μητιόωσιν· und v. 53: ὡς γὰρ ἐγὼν ὄπ' ἄκουσα θεῶν αἰειγενετάων. Derselbe Vorgang, der hier äusserlich dargestellt wird als ein Hören und Verstehn dessen, was die Götter miteinander sprechen, muss bei der Inspiration als ein innerlicher Act angenommen werden im Bewusstsein des μάντις, so oft er eine unvermittelte Offenbarung erhält. Er vernimmt innerlich, was die Gottheit ihm sagt, und was in Folge solcher innerlichen Mittheilung der μάντις verkündet*), heisst desswegen gerade so gut θεοπρόπιον und θεοπροπία, wie diejenigen, welche etwa Thetis dem Achilleus aus Zeus' Munde mittheilen kann. Vgl. die schon angeführten Stellen mit Il. λ, 794 (π, 36 ff. coll. v. 50): εἰ δέ τινα φρεσὶν ᾗσι θεοπροπίην ἀλεείνει, καί τινά οἱ πὰρ Ζηνὸς ἐπέφραδε πότνια μήτηρ. — [Uebrigens macht schon Mezger in Pauly's Real-Encyclop. II p. 1117 darauf aufmerksam, dass in der griechischen Lehre von der Inspiration jenes Extrem vermieden ist, „eine die menschliche Freiheit ganz vernichtende Uebermacht des inspirirenden Geistes" zu statuiren, und dass so „bei all der vielfachen Gebundenheit an die Natur doch die menschliche Individualität bis auf einen gewissen Grad gewahrt erscheint." Eine Ausnahme, aber natürlich kein Gegenbeweis, sei die leise Andeutung von inspirirten Thieren.]

33. Wie zum μάντις vermag nämlich die Gottheit auch zu reden zum unvernünftigen Thier und solches mit der Gabe der Weissagung zu beschenken**). Als Achilleus zur Schlacht fährt, redet durch Here's Fügung Xanthos, sein Ross, Il. τ, 408 [an welcher Stelle ein homerischer Zuhörer gewiss keinen Anstoss nahm] καὶ λίην σ' ἔτι νῦν γε σαώσομεν, ὄβριμ' Ἀχιλλεῦ· ἀλλά τοι ἐγγύθεν ἦμαρ ὀλέθριον· οὐδέ τοι ἡμεῖς

---

*) [Darum heisst dies Verkünden Il. α, 87 auch ἀναφαίνειν, entdecken, offenbaren: δ, 254; Il. λ, 62.]

**) Vgl. die schlimmen Ahnungen der troischen Pferde Il. σ, 224. [Mezger a. O. vergleicht mit dieser und der obigen Stelle den ähnlichen Fall mit Bileams Eselin; ähnlich ist auch Od. π, 162, insofern nicht Telemach die Nähe der Gottheit ahnet, wohl aber die Hunde.]

αἴτιοι, ἀλλὰ θεός τε μέγας καὶ Μοῖρα κραταιή κ. τ. λ. und v. 416: *ἀλλὰ σοὶ αὐτῷ μόρσιμόν ἐστι θεῷ τε καὶ ἀνέρι ἶφι δαμῆναι.* Hiedurch erscheint die *μαντοσύνη* als ein dermassen absolutes, so sehr nicht vom Individuum*), sondern blos vom Willen der Gottheit abhängiges, folglich ausser aller menschlicher Willkür und Rechnung liegendes Gnadengeschenk, dass zwischen der Natur desselben und dem von ihm gemachten Gebrauche ein greller Contrast entsteht, wenn auf dieses *χάρισμα* ein förmliches Gewerbe gegründet, wenn der *μάντις* als *δημιοεργὸς* dem Arzte, dem Schiffszimmermann (Od. *ρ*, 383), dem Herolde (ib. *τ*, 135) gleichgestellt wird. Die Gabe der Weissagekunst in die gemeine Wirklichkeit des Lebens herabgezogen drängt dem Menschen die Frage auf, ob denn wirklich jedesmal Offenbarung der Gottheit sei, was der *μάντις* dafür ausgiebt, und schafft dem Unglauben Bahn und Berechtigung, den in den bereits angezogenen Stellen (Il. *ω*, 220; Od. *α*, 415) Priamos und Telemach unverholen aussprechen. Wie sich demnach die früheren Gestaltungen der Offenbarung aufgelöst haben durch die Natur des vermittelnden Zeichens, so geht die gegenwärtig besprochene zu Grunde durch die des vermittelnden menschlichen Organs, welches dem Glauben an Inspiration nicht sattsame Garantie bietet. [Für beides vgl. Nachhom. Theol. IV §. 13]. Ein hesiodisches Fragment (aus Clem. Alex. Strom. V p. 727, Nr. 177 (196) bei Göttling) sagt: *μάντις δ' οὐδείς ἐστιν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων, ὅστις ἂν εἰδείη Ζηνὸς νόον αἰγιόχοιο.* [Vgl. Hes. *ε*, 483 f.]

84. Liegt nun aber die Mangelhaftigkeit dieser Offenbarungsform an dem menschlichen Träger und Gefässe derselben, so muss sich natürlich der Mensch ein besseres suchen,

*) [Die Mitwirkung und gleichsam harmonische Stimmung desselben ist damit keineswegs ausgeschlossen; oder wie Plutarch in der von Mezger a. O. beigebrachten Stelle de Pyth. orac. 21 f. ausführt: bei der Begeisterung findet eine zweifache Bewegung statt, die eine wird von aussen in die Seele gewirkt, die andere liegt schon vorher in der Seele; es ist dabei immer eine Accommodation der Gottheit an das inspirirte Individuum.]

ein Zutrauen verdienendes, das sich seinem Glauben schon legitimirt hat und eine nicht anzufechtende Autorität besitzt. Ein solches Organ könnten die Orakel sein, als Stätten der Weissagung, die sich immerfort von Neuem beglaubigen. Aber obwohl erwähnt, das dodonäische Od. ξ, 327 rep. τ, 296: *τὸν δ' ἐς Δωδώνην φάτο βήμεναι, ὄφρα θεοῖο ἐκ δρυὸς ὑψικόμοιο Διὸς βουλὴν ἐπακούσαι, ὅππως νοστήσει Ἰθάκης ἐς πίονα δῆμον*, das pythische*) Il. ι, 405; Od. ϑ, 79: *ὡς γάρ οἱ χρείων***) *μυθήσατο Φοῖβος Ἀπόλλων Πυθοῖ ἐν ἠγαθέῃ, ὅθ' ὑπέρβη λάϊνον οὐδὸν χρησόμενος***), [Welcker II, 1 p. 12 findet einen Sitz der Wahrsagung, den delphischen, auch angedeutet in Il. α, 72; Od. ο, 244] wie denn vielleicht auch Od. π, 402 auf ein Orakel zu beziehn ist: *ἀλλὰ πρῶτα θεῶν εἰρώμεθα βουλάς· εἰ μέν κ' αἰνήσωσι Διὸς μεγάλοιο θέμιστες κ. τ. λ.*, so treten diese gleichwohl für das Bewusstsein des Dichters verhältnissmässig noch sehr zurück. Aus Homer lässt sich zwar abnehmen, dass in Dodona ein geordnetes Orakelinstitut war (vgl. Creuzer Briefe p. 132), in welchem die ascetischen *Σελλοί****) *ἀνιπτόποδες, χαμαιεῦναι* (Il. π, 235) als *ὑποφῆται* (ibid.) das Rauschen der heiligen Eichen deuten (Odysseus will *ἐκ δρυὸς ὑψικόμοιο Διὸς βουλὴν ἐπακοῦσαι*), ferner dass die heilige Pytho schon sehr reich ist (Il. ι, 404); aber das einzige sichere Beispiel eines politischen Einflusses der Orakel giebt uns Agamemnon's Reise nach Pytho vor dem Zuge nach Troja (Od. ϑ, 80); doch durfte man aus dieser Stelle nicht schlies-

---

*) [Ueber diese beiden, jenes ein Zeichen- dies ein Spruchorakel, sowie für die einschlägige Literatur vgl. Hermann und Schömann; zur Sache noch Nachhom. Theol. IV §. 15 ff.]

**) [Ueber diese Wortfamilie vgl. Döderlein Gl. §. 775 ff. bes. 784; im Etymon trifft mit ihm zusammen Benfey in Kuhns Ztschr. VIII, 98. — Vgl. noch Od. λ, 164; *χρηστήριον* erscheint erst im Hymn. in Apoll., *χρησμός* und seine Ableitungen noch später.]

***) [Vgl. Hermann G. A. §. 89, 19; Schömann Gr. Alt. I p. 66, II p. 291; Preller Gr. Myth. I p. 30, II p. 276; Welcker Gr. Götterl. I p. 204; Gerhard §. 190, 6; Lauer p. 177; Schweizer in Kuhns Ztschr. II p. 72; G. Hermann Op. VII p. 278 ff.]

sen, dass vom Orakelausspruch der ganze Zug nach Ilios abgehangen sei und eben so wenig aus Nestors Frage an Telemach: ἤ σέγε λαοὶ ἐχθαίρουσ' ἀνὰ δῆμον, ἐπισπόμενοι θεοῦ ὀμφῇ; Od. γ, 215; π, 96) eine grosse politische Macht der Orakel ableiten wollen; denn θεοῦ ὀμφὴ muss nicht eben ein Orakel sein. Als beweisend für den Einfluss der Orakel bleibt also höchstens Od. π, 402 noch übrig; sonst greifen sie nicht nur in die epische Handlung nicht ein, sondern werden auch gar nicht weiter erwähnt, während doch z. B. eine Sendung nach Pytho bei der langen Dauer des Krieges, eine Anfrage, wie derselbe zu beendigen sei, etwas gar nicht undenkbares wäre. Dass sie folglich noch die politische Rolle nicht spielen, die sie später durch das Hervortreten der Dorier übernehmen, scheint mir unzweifelhaft zu sein.

35. Wo bietet sich denn also dem homerischen Menschen eine untrügliche Erkenntnissquelle der Gottheit? Wo mag er, unbetrogen von Zeichen und Propheten, den Gedanken und Willen der Gottheit verstehn? Antwort: da, wo dieselbe sich finden und erfahren lässt ohne die Mittelglieder, welche das Wissen von ihr nur unzuverlässig gemacht haben, das heisst: in ihren Werken, in den Geschicken und Fügungen, in dem Gang der Ereignisse.

Indem nämlich der homerische Mensch aus dem Geschehenden die Stimmung der Gottheit gegen ihn abnehmen zu können glaubt, werden ihm die Ereignisse selbst wieder zu Bethätigungen und einzelnen Manifestationen der Gottheit. Es ist als ob er den Sinn und Gedanken derselben im concreten Falle mit Händen griffe. Drum sagt Hektor Il. ο, 488 ff.: δὴ γὰρ ἴδον ὀφθαλμοῖσιν ἀνδρὸς ἀριστῆος Διόθεν βλαφθέντα βέλεμνα. Ῥεῖα δ' ἀρίγνωτος Διὸς ἀνδράσι γίγνεται ἀλκὴ, ἠμὲν ὁτέοισιν κῦδος ὑπέρτερον ἐγγυαλίξῃ, ἠδ' ὅτινας μινύθῃ τε καὶ οὐκ ἐθέλῃσιν ἀμύνειν· ὡς νῦν Ἀργείων μινύθει μένος, ἄμμι δ' ἀρήγει. Il. π, 119: γνῶ δ' Αἴας κατὰ θυμὸν ἀμύμονα, ῥίγησέν τε, ἔργα θεῶν, ὅ ῥα πάγχυ μάχης ἐπὶ μήδεα κεῖρεν Ζεὺς ὑψιβρεμέτης, Τρώεσσι δὲ βούλετο νίκην. Das Unglück der Danaer, denen der Graben nichts geholfen, bringt den Agamemnon Il. ξ, 69 ff. zu folgender Aeusserung: οὕτω που Διὶ μέλλει ὑπερμενέϊ φίλον

εἶναι, νωνύμνους ἀπολέσθαι ἀπ' Ἄργεος ἐνθάδ' Ἀχαιούς. Ἤιδεα μὲν γὰρ ὅτε πρόφρων Δαναοῖσιν ἄμυνεν· οἶδα δὲ νῦν ὅτι τοὺς μὲν ὁμῶς μακάρεσσι θεοῖσι κυδάνει, ἡμέτερον δὲ μένος καὶ χεῖρας ἔδησεν. Wenn Hektor Il. ο, 719 ff. ruft: νῦν ἡμῖν πάντων Ζεὺς ἄξιον ἦμαρ ἔδωκεν, νῆας ἑλεῖν, αἳ δεῦρο θεῶν ἀέκητι μολοῦσαι ἡμῖν πήματα πολλὰ θέσαν, so schliesst er auf das θεῶν ἀέκητι aus dem Unglück der Griechen. Man vergl. überhaupt noch Il. π, 45; ο, 467 coll. 473; π, 658; ρ, 101; 626; 687; υ, 120; 347; Od. γ, 166; μ, 295 [1]); ω, 182; 373. [Auch erinnern wir noch an den schon Nachhom. Theol. IV §. 4. besprochenen Beweis für das Dasein der Gottheit, den das homerische Zeitalter mit allen gemein hat, nämlich aus der strafenden (und belohnenden) Gerechtigkeit, die sich im Menschenleben offenbart. Od. ω, 351 ff. Darum ist umgekehrt Penelope ψ, 63 ohne Weiteres geneigt, die Tödtung der Freier ausschliesslich einem Gott zuzuschreiben, der über die Frevel der Freier erzürnt war; vgl. ρ, 484 ff.; ξ, 82—84. Daher der Unglückliche als gottverhasst oder als Sünder betrachtet wird, z. B. κ, 72 ff.; τ, 363 ff.; φ, 83 u. s. w., wie man den Liebling und noch mehr den Sprössling eines Gottes (Il. ζ, 191) an seinem Glücke erkennt.] Merkwürdig ist, dass der Mensch selbst in ganz speciellen Fällen, wo ihn kein allgemein angenommener Glaube auf die bestimmte Gottheit leiten kann, wie z. B. der Gang der Kriegsereignisse auf Ζεὺς als den ταμίας πολέμοιο führt, gleichwohl die handelnde Gottheit erräth; z. B. Hektor Il. χ, 297: ὢ πόποι, ἦ μάλα δή με θεοὶ θάνατόνδε κάλεσσαν· Δηΐφοβον γὰρ ἔγωγ' ἐφάμην ἥρωα παρεῖναι· ἀλλ' ὁ μὲν ἐν τείχει, ἐμὲ δ' ἐξαπάτησεν Ἀθήνη. Antilochos Il. ψ, 405: ἤτοι μὲν κείνοισιν ἐριζέμεν οὔτι κελεύω, Τυδεΐδεω ἵπποισι δαΐφρονος, οἷσιν Ἀθήνη νῦν ὤρεξε τάχος, καὶ ἐπ' αὐτῷ κῦδος ἔθηκεν. Von den augenblicklichen Gebetserhörungen, durch welche die Götter ihr Dasein bekunden, wird unten die Rede sein; hier stehe als vorläufiges Beispiel, was von Glaukos gesagt wird Il. π, 527 ff.: ὣς ἔφατ' εὐχόμενος, τοῦ δ' ἔκλυε Φοῖβος Ἀπόλλων. Αὐτίκα παῦσ' ὀδύνας — μένος

---

1) Zu den Ahnungen? cf. Nitzsch III p. XVIII. [S. §. 30, Note.]

δέ οἱ ἔμβαλε θυμῷ. Γλαῦκος δ' ἔγνω ᾗσιν ἐνὶ φρεσί, γήθησέν τε, ὅττι οἱ ὦκ' ἤκουσε μέγας θεὸς εὐξαμένοιο.

36. So hätten wir denn die für den homerischen Menschen unter allen verlässigste Art der Gotteserkenntniss gefunden. Denn war ihm auch der unmittelbare persönliche Verkehr eine sichere Quelle seines Wissens von der Gottheit, so ist derselbe doch bei der vom Dichter besungenen Generation schon im Abnehmen. Die *τέρατα*, worin sich die Gottheit bethätigen soll, haben sich als betrüglich erwiesen, so wie das von unmittelbarer Inspiration herrührende *θεοπρόπιον*. Untrüglich erkennbar ist Sinn und Wille der Gottheit nur aus der sich ohne Vermittlung selbst deutenden Wirklichkeit, in deren Gestaltung die Gottheit sich manifestirt. Demnach stehn die Stufen heidnischer Offenbarung in Absicht auf Werth und Geltung zur christlichen in gerade umgekehrtem Verhältniss. Während bei dieser die Offenbarung Gottes in den Werken als ihr niedrigster, auch den Heiden zugänglicher Grad erscheint, höher die Prophetie steht, aber die Fülle der Gottheit sich der Menschheit offenbart in der persönlichen Erscheinung des Sohns, so muss umgekehrt bei den Heiden die scheinbar realste Mittheilung der Gottheit durch persönlichen Verkehr in der That gerade die unwahrste Form der Offenbarung sein, während einige Spur von Wahrheit schon hin und wieder in der Prophetie, z. B. in den Ahnungen, enthalten, vollkommen wahr aber die Vorstellung von Erkennbarkeit des göttlichen Wesens aus den Werken ist. Also beginnt die christliche Wahrheit mit ihrer untersten Stufe gerade da, wo das Heidenthum die ihm mögliche höchste erstiegen hat, während die im Wesen des Christengottes begründeten übernatürlichen Offenbarungsarten bei den Heiden zwar auch schon vorkommen, aber als Mittheilungsformen ohne wahren Inhalt, der erst im Christenthum diesen Formen real entsprechend und ein substantieller wird.

Fünfter Abschnitt.

Die praktische Gotteserkenntniss.

1. Wir haben im Vorhergehenden die bei dem Dichter vorkommenden Offenbarungsformen der Gottheit vollständig zu gliedern versucht. Aber, müssen wir nunmehr fragen, was offenbaren diese Offenbarungen, welcher Art ist ihr Inhalt und Gehalt? Die Gottheit erscheint in denselben als hereintretend und hereinreichend ins Menschliche, stets gegenwärtig, bald hülfreich, bald mahnend, bald schreckend und strafend. Aber was in ihnen von Mahnung, von Verkündigung sich findet, bezieht sich auf Einzelnes, berührt nur Ereignisse specieller Art, enthält aber durchaus kein Element von Lehre, von allgemein gültiger Vorschrift; nie spricht sich in ihnen der Wille der Gottheit in Form eines Gesetzes aus. In Absicht auf das praktische Verhalten des Sterblichen zu den Göttern und zu Seinesgleichen ist norm- und maasgebend allein das natürliche Bewusstsein des Menschen vom Göttlichen, oder das Gewissen, dessen Zustand und Bildung wir untersuchen müssen, wenn wir die Gesetze kennen zu lernen gedenken, nach welchen sich bei dem Dichter das ethische Leben gestaltet.

Was sich dem Menschen als heiliges Recht, als göttliche Satzung darstellt, ist das Erzeugniss seines natürlichen Gewissens, welches jedoch von den gleichfalls in ihm wurzelnden, durch den Gemeinglauben aber fest und objektiv gewordenen Vorstellungen von der Gottheit eine bestimmte

Richtung und Bildung empfängt. Die Frage folglich, die wir beantworten müssen, mit welcher wir an die im ersten Abschnitt gewonnenen Resultate wieder anknüpfen, ist folgende: was scheint dem Wesen der Gottheit nach als geboten und verboten, somit im Unterlassungs- oder Begehungsfall als *ἀνομία*, d. i. Sünde?

2. Wir haben die Gottheit anerkannt gefunden als Schöpferin, Erhalterin, Beherrscherin des menschlichen Daseins. Der Mensch, der sein Leben von der Geburt bis zum Tode von der Gottheit regiert und bedingt weiss, ist an sie gekettet durch unlösbare Bande des Bedürfnisses. Das Gefühl dieser Abhängigkeit, eine unumgänglich nothwendige, aber die niedrigste Stufe des Menschen zur Gottheit spricht sich nicht allein in jenem berühmten Worte des Nestoriden Peisistratos aus Od. *γ*, 46 ff.: *δὸς καὶ τούτῳ* (dem Telemach) *ἔπειτα δέπας μελιηδέος οἴνου σπεῖσαι· ἐπεὶ καὶ τοῦτον ὀΐομαι ἀθανάτοισιν εὔχεσθαι· πάντες δὲ θεῶν χατέουσ᾽ ἄνθρωποι·* (welche aber nach der Bemerkung von Nitzsch nicht von einem Gefühle der Hülfsbedürftigkeit des inneren Menschen verstanden werden dürfen) sondern es wird vom erzählenden Odysseus sogar den Kyklopen, die sich ihrer Behauptung nach nichts um die Götter kümmern (Od. *ι*, 275 f. *ἐπεὶ ἦ πολὺ φέρτεροί εἰμεν*), ein faktisches Sichverlassen, aber keineswegs ethisch zu fassendes Vertrauen auf die Gottheit, ein Bewusstsein ihrer Abhängigkeit von derselben zugeschrieben; Od. *ι*, 107: *Κυκλώπων δ᾽ ἐς γαῖαν ἱκόμεθ᾽, οἵ ῥα θεοῖσι πεποιθότες ἀθανάτοισιν οὔτε φυτεύουσιν χερσὶν φυτὸν, οὔτ᾽ ἀρόωσιν κτλ.·* ibid. 410: *εἰ μὲν δὴ μήτις σε βιάζεται, οἶον ἐόντα, νοῦσόν γ᾽ οὔπως ἔστι Διὸς μεγάλου ἀλέασθαι.*

3. In diesem Bewusstsein der eigenen Bedürftigkeit und Ohnmacht wurzeln nun alle Verpflichtungen, welche sich der Mensch im normalen Gemüthszustande der Gottheit gegenüber auferlegt weiss. Zunächst geht aus demselben in den Augen der Götter und Menschen die Verpflichtung hervor, dieses Bedürfniss der Gnade, dieses niemals erlöschende Abhängigkeitsverhältniss auch immerfort anzuerkennen und dessen Anerkennung zu bethätigen. Dies geschieht im Opfer, nicht zwar, in sofern es sühnende Kraft hat, wovon

wir hier noch absehn, sondern sofern es als schuldige Ehrengabe (*τὸ γὰρ λάχομεν γέρας ἡμεῖς*, sagt Zeus Il. *δ*, 49) der specifische Ausdruck, folglich auch das Kriterium einer gottesfürchtigen Gesinnung ist, somit auch durch Unterlassung desselben die Gottheit am sichersten beleidigt wird. Eurykleia sagt Od. *τ*, 363 ff. von Odysseus: *ἦ σε περὶ Ζεὺς ἀνθρώπων ἤχθηρε θεουδέα θυμὸν ἔχοντα· οὐ γάρ πώ τις τόσσα βροτῶν Διῒ τερπικεραύνῳ πίονα μηρί᾽ ἔκη᾽, οὐδ᾽ ἐξαίτους ἑκατόμβας, ὅσσα σὺ τῷ ἐδίδως κτλ.* Vgl. Od. *α*, 65, wo Zeus sagt: *πῶς ἂν ἔπειτ᾽ Ὀδυσῆος ἐγὼ θείοιο λαθοίμην, ὃς περὶ μὲν νόον ἐστὶ βροτῶν, πέρι δ᾽ ἱρὰ θεοῖσιν ἀθανάτοισιν ἔδωκε.* Darum heisst es auch von Eumaios, einem vorzüglich frommen Manne, sehr charakteristisch, als er sich anschickt das Mahl zu bereiten, Od. *ξ*, 420: *οὐδὲ συβώτης λήθετ᾽ ἄρ᾽ ἀθανάτων· φρεσὶ γὰρ κέχρητ᾽ ἀγαθῇσιν· ἀλλ᾽ ὅγ᾽ ἀπαρχόμενος κεφαλῆς τρίχας ἐν πυρὶ βάλλεν κτλ.*, womit zu vergleichen sind Priamos' Worte Il. *ω*, 425: *ἦ ῥ᾽ ἀγαθὸν καὶ ἐναίσιμα δῶρα διδοῦναι ἀθανάτοις· ἐπεὶ οὔποτ᾽ ἐμὸς παῖς, εἴποτ᾽ ἔην γε, λήθετ᾽ ἐνὶ μεγάροισι θεῶν, οἳ Ὄλυμπον ἔχουσι· τῷ οἱ ἀπεμνήσαντο καὶ ἐν θανάτοιό περ αἴσῃ*, wie sich überhaupt Zeus' Liebe zu den Troern auf die reichlichen, stets ihm dargebrachten Opfer gründet; vgl. *δ*, 44 ff.: *αἳ γὰρ ὑπ᾽ ἠελίῳ —, ναιετάουσι πόληες —, τάων μοι πέρι κῆρι τιέσκετο Ἴλιος ἱρή, καὶ Πρίαμος καὶ λαὸς ἐϋμμελίω Πριάμοιο. Οὐ γάρ μοί ποτε βωμὸς ἐδεύετο δαιτὸς ἐΐσης**), *λοιβῆς τε κνίσσης τε· τὸ γὰρ λάχομεν γέρας ἡμεῖς·* ferner Il. *υ*, 298; 405; *χ*, 170; *ω*, 34; 69. Wenn daher, wie sich (§. 12) zeigen wird, die Menschen sogar den Anspruch auf Erhörung durch die Hinweisung auf fleissige Opfer begründen, so sind andrerseits die Götter ebenso eifrig im Bestrafen der Unterlassung dieser Ehrenbezeigung **); Beispiele

---

*) Das Opfer wird zugleich als Mahl gedacht, bei dem die Götter zu Gaste geladen sind. Darum heisst es auch *θεῶν δαίς* Od *γ*, 336. [Vgl. Il. *ι*, 535 (*ἄλλοι δὲ*) *θεοὶ δαίνυνθ᾽ ἑκατόμβας*. Ob wohl die von Hermann G. A. §. 28, 21 ausgesprochene entgegengesetzte Ansicht wirklich homerisch ist? vgl. auch S. 208 u. Stellen, wie Od. *α*, 25 f.]

**) [So schief daher auch die Fassung des interpolirten Verses Od. *δ*, 353: *οἱ δ᾽ αἰεὶ βούλοντο θεοὶ μεμνῆσθαι ἐφετμέων* ist, so ist

hiefür sind unter anderen folgende: Il. α, 65; ε, 177; ι, 587 [zu welcher Stelle die Scholien zu vergleichen sind nebst Düntzer Zenodot. p. 141]; μ, 6; ψ, 863; Od. δ, 352; 472 etc. [360; 380; 423; 580.]

4. Der Opferdienst, dessen rein antiquarische Seite wir übergehen dürfen, und wegen des wenigen Symbolischen, was sich an ihm findet, auf Nitzsch I p. 207 f. verweisen, macht, vom Gebete begleitet, das Hauptstück des Kultus aus. Der Dichter giebt uns Thatsachen an die Hand, um je nach den Personen, von denen der Gottesdienst verwaltet wird, zwischen priesterlichem, politischem (Aristot. Polit. III, 9 bei Lob.: κύριοι ἦσαν οἱ βασιλεῖς καὶ τῶν θυσιῶν, ὅσαι μὴ ἱερατικαί) und häuslichem zu unterscheiden *).

1) Der priesterliche Gottesdienst ist zuvörderst an heilige Stätten geknüpft, die regelmässig dem Kultus einer einzelnen Gottheit geweiht sind. Dergleichen Stätten sind erstlich die Tempel, [νηοὶ d. i. Wohnhäuser der Götter] deren nicht nur einzelne namhaft gemacht werden (der Athenetempel in Athen Il. β, 549, in Ilios Il. ζ, 88; der Apollon's in Pytho Il. ι, 405; Od. θ, 80; der desselben Gottes in Ilios Il. ε, 446; η, 83, und in Chryse Il. α, 39, der Poseidon's in Helike Il. θ, 203), sondern nach Od. ζ, 10 (καὶ νηοὺς ποίησε θεῶν, Nausithoos nämlich in der neugegründeten Phäakenstadt) in jeder Stadt, einer oder mehrere, vorausgesetzt werden müssen [denn mit den Stadtmauern und den Häusern werden auch sie gebaut; vgl. auch Overbeck Gesch. d. gr. Plastik I p. 90]. Vgl. Od. μ, 346, wo die

---

doch der Gedanke richtig, wenn man wirklich mit den Scholl. unter ἐφετμέων Opfer verstehen darf.]

*) Höchst reichhaltige Vorarbeiten geben Nitzsch Od. I p. 219—222; Lobeck Aglaoph. I p. 256—259 und Voelcker Rec. des Aglaoph. in den NJbb. Bd. V, 1, p. 37—42 [jetzt auch Hermann und Schömann]. Wir suchen die Resultate, die wir aus vorurtheilsloser Vergleichung der Ansichten dieser Gelehrten gewonnen zu haben glauben, nach unserem Zwecke selbständig zu verarbeiten, ohne dass wir den Wahn hegen, etwas wesentlich Neues geben zu können.

Gefährten des Odysseus dem Helios zur Sühnung ihres Frevels an den Rindern einen Tempel in Ithaka geloben. [Diese Tempel haben zum Theil ein ἄδυτον — ein grosses der dem Apollon, der Artemis und der Leto in Pergamos gemeinsame [1]) und der Apollon's in Krise: hymn. in Apoll. 443 — aus den drei Stellen scheint auch hervorzugehen, dass es für die Gottheit selbst bestimmt war, wann diese nämlich wie man glaubte die Tempel besuchte.] Die Tempel sind auch nach Od. μ, 347 etc. mit Weihgeschenken geschmückt; von Bildsäulen der Götter aber findet sich nur eine *), jedoch nach unserem Bedünken unzweifelhafte Andeutung in Il. ζ, 92; 303, wo der von den Troerinnen dargebrachte πέπλος gelegt wird Ἀθηναίης ἐπὶ γούνασιν ἠυκόμοιο, was gewiss nicht blos bildliche Rede ist. [Vielmehr befindet sich das Bild der sitzenden Göttin eben in der Cella des Tempels, der selbst vielleicht nur von der Priesterin betreten werden durfte, keinesfalls aber so viele Besucherinnen aufnehmen konnte; wesshalb auch Theano das Gewand darbringt. Vgl. Schömann Altth. II, 183. — Uebrigens denkt Nitzsch [2]) auch bei Od. γ, 274 an ὑφάσματα für ein Götterbild. Es fragt sich, in wie weit dabei lokale Unterschiede des Brauchs mit im Spiele sind. Im Allgemeinen vergleiche man Welcker gr. Götterl. I, 219, II, 101.] Zuverlässig aber wird die Bildsäule nicht als die leibhaftig gegenwärtige Gottheit, der Tempel nicht als eigentliche Wohnung oder bleibender Aufenthaltsort gedacht, was allen sonstigen Vorstellungen vom Leben und Wohnen der Götter widerspräche; er ist blos Opferstätte **), und wird von der Gottheit nur zuweilen besucht (Od. ϑ, 362 ff.; η, 81; vgl. die schon minder homerische Vorstellung

---

1) Il. ε, 448; 512.

*) [Ein Götterbild des Apollo Smintheus findet Overbeck a. O. I p. 45 auch in der (Haupt-) Binde desselben Il. α, 14 angedeutet und ist geneigt ein ξόανον des Hermes (Pausan. 2, 19, 6) in diese Zeit zu setzen. Jedenfalls, bemerkt er, spreche schon die Menge der Tempel für eine Menge von Götterbildern. Ueber die Entstehung der Götterstatuen vgl. ebendas. p. 86 oben.]

2) Anm. III p. 406.

**) Vgl. 2 Chron. 7, 12.

Hymn. Dem. 28 [und 302 mit Hymn. in Apoll. (Pyth. 169) 347]). — Zweitens gehört zu den heiligen Stätten sowohl das τέμενος, das Grundstück, als das ἄλσος, der Hain eines Gottes, die beide nicht ohne Altar sind (τέμενος βωμός τε θυήεις Il. ϑ, 48; ψ, 148; Od. ϑ, 363; ἄλσος und βωμὸς Od. ϱ, 209. 210; υ, 279, hiernach auch Od. ι, 200). Uebrigens heisst Il. β, 506 die Stadt Onchestos ein ἄλσος Poseidon's, wie Pyrasos Il. β, 696 ein τέμενος der Demeter. Vgl. Völcker l. c. p. 37. — Drittens sind zu nennen die nicht in einem Tempel oder τέμενος befindlichen Altäre, hier vorzugsweise nicht die Hausaltäre, dem Ζεὺς ἑρκεῖος geweiht, welche von keinem Priester bedient wurden, sondern einmal die Altäre der ἀγορὰ einer Stadt (vgl. Od. ζ, 266 mit ν, 187, Völcker), dergleichen auch die ἀγορὰ des achäischen Lagers hat (Il. ϑ, 249; λ, 808), ferner viele einzeln stehende arae subdiales, deren es nach Il. β, 305; Od. ζ, 162 etc. allerorten gegeben haben muss.

5. Jeder dieser heiligen Tempel, Aecker und Haine (für letztere vgl. Il. ϑ, 48 mit π, 604; Od. ι, 197 ff.) hat einen Priester, da kein geweihter Ort dieser Art ohne Gottesdienst, kein stabiler Dienst ohne Diener, und offenbar dies Alles, Tempel, Kultus und Priesterstand, gleichzeitig entstanden ist. An den heiligen Oertern, deren Obhut dem Priester vertraut ist, so dass er z. B. in dem ἄλσος seines Gottes wohnt (Od. ι, 200), fungirt er als ἱερεὺς, als Opferer, und ἀρητὴρ, als Beter (Il. α, 11; ε, 78), wahrscheinlich, wie Theano Il. ζ, 305 cf. α, 450, mit priesterlicher Fürbitte für Einzelne oder das gemeine Wesen. Sein ununterbrochener Verkehr mit dem Gott kann ihn zu dessen Liebling (Il. α, 381), ja gleichsam Vertrauten machen; daher die priesterliche Mantik (siehe oben Abschn. IV, §. 19 not.), daher auch die Ehrfurcht, die man ihnen zollt (Odysseus verschont, als er Ismaros zerstört, den Priester Maron, Od. ι, 199), oder wenigstens schuldet (Il. α, 21 ff.), daher endlich der Schutz, der im Krieg ihren Söhnen von ihrem Gotte zu Theil wird (Il. ε, 23; ο, 521). Mit diesem Verhältniss zum Gotte verträgt sich in der Regel nur hoher Rang im Volke und ist wahrscheinlich auch Mitgenuss der Tempeleinkünfte verknüpft. (Bemerkenswerth ist die Wohlhabenheit Maron's Od. ι, 197 ff.

und des Hephaistospriesters Dares Il. ε, 9 [vgl. hymn. in Apoll. 532 — 59]).. Nichtsdestoweniger bilden sie durchaus keine Kaste, und an „eine gewisse Hierarchie der homerischen Priester“ ist nicht zu denken. Denn sie werden erstlich vom Volke gewählt oder bestellt (Il. ζ, 300 von Theano: τὴν γὰρ Τρῶες ἔθηκαν Ἀθηναίης ἱέρειαν); bilden nirgends eine geschlossene Corporation; denn Il. ι, 575 senden die Geronten der Aetoler zu Meleagros θεῶν ἱερῆας ἀρίστους, das ist nicht das gesammte Priestercollegium, sondern von den Priestern die angesehensten, so dass auch das θεὸς ὣς τίετο δήμῳ, was Il. ε, 78 und π, 604 von den Priestern Dolopion und Onetor ausgesagt wird, um so mehr [wie auch anderwärts] nur auf persönlichen Vorzug zu gehn scheint, als ihr Stand sie, wie Chryses' Beispiel beweist, durchaus nicht immer vor Unbilden schützt. Dass sie ferner im politischen Volksleben wenigstens nicht bedeutend hervortreten, geht schon daraus hervor, dass der Dichter ihrer verhältnissmässig selten und immer nur im Vorbeigehn gedenkt. [Ob der in Il. γ, 146 erwähnte Panthoos identisch mit dem Apollopriester ρ, 9 ist, steht dahin.] Im griechischen Lager sind keine Priester; denn sind sie an den Tempeldienst, wie man doch annehmen muss, gebunden, so konnten sie nach Troja nicht mitziehen, um so weniger, da, wie wir unten sehn werden, der Kultus im Lager keine priesterliche Person voraussetzt. Die ἱερεῖς Il. α, 62 müssen keineswegs gerade griechische Priester sein. In Ithaka wird, den θυοσκόος ausgenommen, durchaus kein Priester erwähnt, wenn gleich vom Dasein des Apollinischen ἄλσος Od. υ, 278 auf Priester geschlossen werden kann. Auf Seite der Troer wird noch genannt: des Hephaistos Priester Dares Il. ε, 10; des Skamandros: Dolopion Il. ε, 77. [Des Apollon: Chryses in Chryse, Maron in Ismaros; des Idäischen Zeus: Onetor; ferner die Athenepriesterin Theano.] Auch der Einfluss, den sie politisch durch ihre Mantik ausüben, ist, wie wir oben Abschn. IV §. 24. 34 gesehn, nicht hoch anzuschlagen. Und was die Hauptsache ist: es fehlt die Hauptbedingung, auf der hierarchische Macht von jeher beruht hat; sie sind nimmermehr die einzigen, die unentbehrlichen Vermittler zwischen dem Menschen und der Gottheit.

Denn Opferdienst und Fürbitte kann jeder verrichten. Giebt es doch ausser dem priesterlichen auch noch 2) den politischen Kultus.

6. Doch bevor wir diesen erörtern, müssen wir eine Behauptung untersuchen, welche sich ganz allein auf das Vorhandensein eines hieratischen Elements im homerischen Volksleben stützt. Die Göttersprache nämlich, welche nach dem Dichter für manche Dinge ganz andere Benennungen kennt, als die menschliche *), hat man früher öfters hieratisch genannt. Dagegen hat sich Lobeck im Aglaoph. II p. 858 ff. ausgesprochen und die angeblich göttlichen Benennungen von Dingen, die den Zeitgenossen unbekannt sein mussten, wie das *μῶλυ,* die *Πλαγκταί,* für eigene Erfindungen des Dichters erklärt; seien diese dann einmal „*eleganti et prope necessario mendacio*“ von den Göttern hergeleitet gewesen, so habe man in der Folge willkürlich von den cursirenden mehrfachen Benennungen einer Sache gleichfalls eine der Göttersprache beigelegt (p. 858), und zwar die prächtigere, significantere (p. 863). Nitzsch III p. 133 tritt ihm bei; ebenso Nauck bei Jahn NJbb. Suppl. VIII p. 548 — 52, hauptsächlich gestützt auf Aristot. h. a. 3, 2 [vgl. zu Il. *α*, 403; auf die Aristotelische Stelle möchte aber um so weniger Gewicht zu legen sein, als Aristoteles in der Parenthese, die doch etwa so viel besagt als: desshalb heisst bei Homer der Skamandros auch Xanthos, sich eben nicht genau ausdrückt.]

---

*) Für *Αἰγαίων* sagen die Götter *Βριάρεως* Il. *α*, 403, für *Βατίεια*, jenen Hügel auf der troischen Ebene, *σῆμα πολυσκάρθμοιο Μυρίνης* Il. *β*, 813, für *κύμινδις*, den Vogel, *χαλκίς* Il. *ξ*, 291, für *Σκάμανδρος*, den Fluss, *Ξάνθος* Il. *υ*, 74. Als Wörter der Göttersprache ohne Beifügung der menschlichen nennt der Dichter das Kraut *μῶλυ* Od. *κ*, 305 und die Irrfelsen *Πλαγκταί* Od. *μ*, 61. Menschliche Doppelnamen: *Σκαμάνδριος* und *Ἀστυάναξ*, [*Πάρις* und *Ἀλέξανδρος*; über die drei letzten Namen vgl. G. Curtius in Kuhns Zeitschr. I, 35 mit der Ergänzung von Spiegel ib. V, 394 über *Πάρις*, welchen Namen Schol. D zu Il. *ο*, 341 — coll. AD zu *γ*, 325 — auf *πήρα* zurückführen möchte!] *μόρφνος* und *περκνός* Il. *ω*, 316. — Einiges von der älteren Literatur hierüber bei Lobeck p. 863 n. o.

Aber warum sollte Homer gerade für diese Gegenstände besondere Namen erfunden haben? Göttling (zur Theog. 831) sagt mit Billigung C. F. Hermann's (Kulturgesch. p. 39) geradezu: *hic deorum sermo est antiquissima Graecorum lingua, Pelasgica (nam Pelasgi dicuntur δῖοι), pertinens illa ad res sacras* (nun folgen Beweisstellen aus Steph. Byzant.). Gegen beide Auffassungsweisen erklärt sich Bernhardy griech. Literaturgeschichte I p. 182 f., gegen Lobeck insbesondere, weil Homer's Wahrhaftigkeit an willkürliche Erfindungen und Verzierungen in rhetorischer Absicht zu denken nicht erlaube*) [wozu noch kommt, dass wir, wie schon die Alten, von der eigentlichen Bedeutung jener Wörter nur sehr unvollständige Kenntniss haben]; und in Erwägung, „dass die sparsamen Ueberbleibsel dieser Göttersprache auf alte Nomenklatur zurückgehen, und dass in frühester Zeit eine Menge von Doppelnamen umlief, die entweder aus Geläufigkeit der Mundart hervorgingen oder nach Weise des höheren Alterthums Appellative mit den Zeichen individueller Bestimmtheit verknüpften etc.“ **), entsagt er dem Glauben an eine Tradition von Sprachalterthümern nicht. Ohne ein Urtheil über den pelasgischen Ursprung dieser Alterthümer zu wagen, jedoch mit bestimmtester Verwerfung eines

*) Wohl gedenken wir der vom Dichter gewiss erfundenen Phäaken- und Nereiden-Namen Od. ϑ, 111 ff., Il. σ, 39 ff.; aber diese sind nichts ausserhalb des Dichters Vorhandenes, während derselbe, wenn er von der Göttersprache redet, bei seinen Zuhörern ein Wissen von dieser vorauszusetzen scheint.

**) [Wenn derselbe nach Grimm auch die Analogie des Nordens für diese Ansicht geltend macht, so ist dies freilich nur ein untergeordnetes Moment. Simrock Anm. zum Alvíssmál der ä. Edda p. 875 bemerkt, dass in der deutschen Göttersprache (und der der sieben andern Wesen) nur Synonyma und dichterische Benennungen der in der Menschensprache gebräuchlichen Wörter vorliegen. „Ueberraschend bleibt immer, dass griechischer und deutscher Glaube darin übereinstimmen, einen Unterschied göttlicher und menschlicher Sprache anzunehmen, wovon bei keinem anderen Volke ein Beispiel nachzuweisen ist.“ Vgl. noch dess. Hdb. d. dtsch. Myth. p. 288.]

hieratischen Charakters derselben, für welchen sich bei dem Dichter der Boden nicht findet, bekennen auch wir uns zu dem Glauben Bernhardy's, hauptsächlich gestützt auf das von Lobeck p. 861 etwas zu schnell beseitigte Hesiodische Fragment aus Steph. Byz. (bei Göttling III p. 252): *τὴν πρὶν Ἀβαντίδα κίκλησκον θεοὶ αἰὲν ἐόντες, τὴν τότ' ἐπώνυμον Εὔβοιαν βοὸς ὠνόμασεν Ζεύς*, welches doch jedenfalls, da das Verhältniss der Abanten als der ältesten Eingesessenen zu dem jüngeren Namen bekannt ist, den Werth eines Zeugnisses für eine schon in sehr alter Zeit geltende Vorstellung von den Doppelnamen hat und wenigstens der Analogie nach [vollkommen aber nach Göttling's Conjectur: *ἀλλὰ τότ' Εὔβοιαν βροτοὶ ἀνέρες ἐξονόμασσαν*] übereinstimmt mit Schol. AD zu Il. *υ*, 74: *τῶν διωνύμων τὸ μὲν προγενέστερον ὄνομα εἰς θεοὺς ἀναφέρει ὁ ποιητὴς, τὸ δὲ μεταγενέστερον εἰς ἀνθρώπους.* — Die einzige weitere Spur einer besonderen Göttersprache bei Homer findet sich in dem den Göttinnen Kirke und Kalypso ausnahmsweise gegebenen Beiwort *αὐδήεσσα*, wenn dieses nämlich bedeutet: mit menschlicher Sprache begabt, und nicht etwa blos, was nicht unwahrscheinlich ist, vocalis, stimmreich, tonreich (Hor. Od. 1, 12, 7: vocalis Orpheus) *). (Eine platonische Ansicht über den *διάλεκτος θεῶν* und sogar *διάλεκτοι ἀλόγων ζῴων* führt Schömann Opp. II p. 350 n. 3 aus Clem. Alex. Strom. I, 21 §. 143 an. [Bemerkenswerth ist auch Cratyl. p. 400 D: *περὶ θεῶν οὐδὲν ἴσμεν οὔτε περὶ αὐτῶν οὔτε περὶ τῶν ὀνομάτων, ἅττα ποτὲ αὐτοὶ ἑαυτοὺς καλοῦσι.*]) Eine Art von Analogie für die Göttersprache bieten die *θύραι θεώτεραι* der Nymphengrotte Od. *ν*, 111: *οὐδέ τι κείνῃ ἄνδρες ἐσέρχονται, ἀλλ' ἀθανάτων ὁδός ἐστιν.*

7. Unser Hauptargument also gegen die hieratische Natur dieser angeblichen Göttersprache ist der Mangel eines

*) Nitzsch III p. 110 glaubt, dass uns die wahre Lesart verloren gegangen ist und vermuthet *οὐλήεσσα* mit Verwerfung des aristotelischen *οὐδήεσσα*. [Dies hat indess neuerdings an Düntzer in seiner Gratulationsschrift „die homerischen Beiwörter des Götter- und Menschengeschlechts" c. III einen Vertheidiger gefunden. Vgl. Dindorf zu Scholl. ad Od. I p. 278, 9 u. Merkel Prolegg. ad Apollon. Argon. p. C f]

hieratischen Elements im homerischen Leben überhaupt, aus dessen Abwesenheit allein der politische Kultus zu erklären ist, von welchem jetzt geredet werden muss. Wir geben ihm diesen Namen, weil im Interesse des Gemeinwesens der Fürst die sacra nicht blos anordnen (Od. ν, 171 ff.), sondern ohne Zuziehung von Priestern ausserhalb der Tempel und Haine (Völcker) auch selbst sie verwalten kann, wie Agamemnon das Opfer vor Beginn der Schlacht Il. β, 411 ff., das zur Sanktion des Vertrags mit den Troern Il. γ, 271 ff., Nestor und sein Volk das Poseidon's Od. γ, 5 ff., Oineus das Festopfer, bei dem Artemis vergessen wurde Il. ι, 535, und andere mehr, die wir unten §. 8 als Gelegenheitsopfer in Gesellschaft von sacris privatis anführen. Diese Feiern unterscheiden sich nach Opferhandlung und Gebet in nichts von den priesterlichen sacris, sondern nur nach den mitwirkenden Personen, so dass eben darin der Beweis liegt, wie wenig in dem Verhältniss des Menschen zur Gottheit eine priesterliche Intercession für nöthig erachtet wird, wie viel mehr der Tempel oder der Hain eines Priesters bedarf, als der Fürst oder das Volk.

7b. [Bevor wir zu einem weiteren Argument für diese Ansicht übergehen, müssen wir noch einer Klasse von Kultus-Personen gedenken, welche früher (in der ersten Auflage IV, 19 not.) den *μάντεις* beigezählt wurden. Die *θυοσκόοι* *) nämlich haben ihren Namen ursprünglich jedenfalls vom Räucherwerk (*τὰ θύεα*), welches sie schauen (von *σκοεῖν* digammirt, goth. skavjan, vergl. Curtius Grundzüge n. 64, entsprechend dem späten *θυοσκόπος*· davon stammt wohl auch *πυρκόοι* **); vom Schauen sind viele Arten der *τερατοσκοπία*, wie diese selbst, benannt). Damit wäre also eine Art *λιβανομαντεία* oder vielmehr ***) *ἐμ-*

*) Die alte Erklärung durch *ἱεροσκόπος* und haruspex ist aus dem Grund unstatthaft, weil Haruspicin sich bei Homer bekanntlich nicht findet. — Eine andere alte Ableitung vertheidigt Döderlein Gl. §. 2475.

**) Diese sind nicht zu verwechseln mit den *πυρικάοι*; vgl. Stark zu Hermann G. A. §. 39, 14 sammt Zusatz p. 505 und Pott in Kuhns Zeitschr. VIII, 429.

***) Schömann Gr. Alt. II, 259 n. 4. Müller Etrusker II, 186.

πυρομαντεία angedeutet und die *θυοσκόοι* den *μάντεσι* beizuzählen. Einmal weissagt nun zwar der *θυοσκόος* Leiodes[1]), zunächst wohl nur aus dem auffallenden Umstand, dass er den Bogen nicht zu spannen vermag. Aber zu dieser Art von Mantik (*ἄτεχνος*) bedurfte es so wenig eines *μάντις* als z. B. Od. *ο*, 172. Auch der vielbesprochene Vers Il. *ω*, 221: *ἢ οἳ μάντιές εἰσι θυοσκόοι ἢ ἱερῆες* dürfte schwerlich entscheiden ob die *θυοσκόοι* zu den *μάντιες* oder den *ἱερῆες* gehören, obwohl der Sprachgebrauch die erstere Auffassung mehr zu begünstigen scheint. Die Stellung des Leiodes zu den Freiern dagegen und was Odysseus daraus schliesst Od. *χ*, 322: *εἰ μὲν δὴ μετὰ τοῖσι θυοσκόος εὔχεαι εἶναι, πολλάκι που μέλλεις ἀρήμεναι ἐν μεγάροισιν τηλοῦ ἐμοὶ νόστοιο τέλος γλυκεροῖο γενέσθαι κτλ.* beweist trotz der ursprünglichen Bedeutung des Namens, dass wir es hier nicht mit einem blosen *μάντις*, sondern mit einem Priester zu thun haben.] Demnach möchte es gerathen sein, die *θυοσκόοι* den Priestern beizuzählen; nur unterscheiden sie sich von den unter 1) erwähnten dadurch, dass sie nicht im Dienst eines Heiligthums stehen, sondern wie schon Nitzsch I p. 219 bemerkt, Gebete mit Opfer für eine Gemeinheit von Menschen, hier die Freier, verrichtet haben mögen. Ein Analogon späterer Zeit, wenn auch nicht damit identisch, möchte vielleicht das Institut der *ὀργεῶνες* sein, von welchen Schömann zu Isaeus 9, 80 p. 423 handelt; [und Gr. Altth. II, 484 I, 367; Hermann G. A. §. 7, 6 vgl. Hymn. in Apoll. (Pyth. 211) 389.] Diese *θυοσκόοι* also vertreten wohl bei den Freiern die Funktionen des Hausvaters.

8. Es giebt nämlich — und das ist eben der weitere Beweis gegen die absolute Nothwendigkeit priesterlicher Vermittlung im Kultus — noch 3) einen häuslichen und sonstigen Privat-Kultus, dem jeder einzelne Hausvater und wer etwa letzteren üben will mit priesterlicher Berechtigung vorsteht. Hierher gehören die zahlreichen Opfer am Hausaltar des *Ζεὺς ἑρκεῖος, ἔνθ' ἄρα πολλὰ Λαέρτης Ὀδυσεύς τε βοῶν ἐπὶ μηρί' ἔκαιον* Od. *χ*, 335, auf welchem auch Il. *λ*,

---

1) Od. *φ*, 153.

772 der alte Peleus *πίονα μηρί' ἔκαιε βοὸς Διὶ τερπικεραύνῳ αὐλῆς ἐν χόρτῳ·* hieher das Privatopfer, mit welchem Nestor Athene'n Od. *γ,* 418 ff. für ihr persönliches Erscheinen bei dem Feste Poseidon's dankt, hieher Odysseus' den Nymphen gewidmeter Kultus Od. *ν,* 348 ff. 358, und sonst noch eine Menge von Gelegenheitsopfern. Denn die *stata* und *anniversaria sacrificia* sind gewiss die seltneren; Homer gedenkt nur der allgemeinen Apollofeier in Ithaka Od. *υ,* 156; 276 ff.; *φ,* 258, der jährlichen Opfer des atheniensischen Erechtheus Il. *β,* 550, wo das *ἐνθάδε μιν ἱλάονται* nicht auf Athene zu beziehen ist, vgl. Welcker Trilog. p. 285, ferner der *θαλύσια,* des Aerntefestes der Aetoler Il. *ι,* 534 ff., vielleicht auch nach Müller Proleg. p. 260 der Panionien auf Helike Il. *υ,* 404, endlich der gewiss auch stationär gedachten Aethiopenopfer; vielmehr geht, da man der Götter in allen Ereignissen des Lebens, bei jedem Werk' und Vorhaben zu bedürfen überzeugt ist, der Opferkultus, das Brandopfer oder das compendiösere Trankopfer, durch das ganze Leben hindurch, und ist gleichsam ein in eine Handlung eingekleidetes Gebet. Wir finden daher nicht nur Dankopfer für eine glücklich bestandene Gefahr (Il. *κ,* 571, wo *ἱρὸν* ein Weihgeschenk bedeutet) und für errungenen Sieg (Il. *ζ,* 526; *λ,* 707), sondern auch Opfer vor der Abfahrt (Il. *ι,* 357; Od. *γ,* 159. 160; *ι,* 553), vor der Schlacht (Il. *β,* 400; *λ,* 727), vor Priamos' Gang ins griechische Lager (Il. *ω,* 305), vor Telemach's Abreise von Ithaka (Od. *β,* 431 coll. *ν,* 50; *ο,* 147 ff.; 222), vor der Berathung über Odysseus' Absendung von den Phäaken (Od. *η,* 190) und die Spende derselben verbunden mit dem Gebet an Zeus unmittelbar vor seiner Abfahrt (*ν,* 50 vgl. 39), bei dem entscheidenden Bogenschuss (Od. *φ,* 264; 267). — Eine *σπονδὴ* dient zur Bekräftigung eines Schwurs Od. *ξ,* 331; *τ,* 288. Odysseus' oftmalige *σπονδὴ* im Saale des Alkinoos beim Gesange des Demodokos (Od. *θ,* 89), ist ein verstärktes Gebet um künftige Gnade, so wie Penelope nach Telemach's Aufforderung Od. *ρ,* 50 durch ein Gelübde von Hekatomben Zeus' Rache über die Freier herabrufen soll, und wie Odysseus in Bettlergestalt Erfüllung der von ihm über die Freier weissagend gesprochenen Worte mittelst einer Spende, bevor er selber trinkt, wie mit einem

kurzen Stossgebet heischt: *ὣς φάτο· καὶ σπείσας ἔπιεν μελιηδέα οἶνον* (Od. σ, 151). Die *σπονδὴ* vor dem Niederlegen erinnert an das Abendgebet (Od. γ, 333; σ, 419*)); so wie ans Tischgebet die *θυηλαὶ***), welche Patroklos auf Achilleus' Gebot vor dem Essen ins Feuer werfen muss (Il. ι, 219: *θεοῖσι δὲ θῦσαι ἀνώγει Πάτροκλον, ὃν ἑταῖρον· ὃ δ' ἐν πυρὶ βάλλε θυηλάς*). Es ist als ob von den göttlichen Gaben, die man geniesst, zur Anerkennung, dass es solche seien, zuvor ein Tribut an die Götter, diesen zur Speise entrichtet werden müsse; vgl. Od. ι, 231, wo Odysseus von sich und seinen Gefährten erzählt: *ἔνθα δὲ* (in der Höhle des Kyklopen) *πῦρ κήαντες ἐθύσαμεν, ἠδὲ καὶ αὐτοὶ τυρῶν αἰνύμενοι φάγομεν.* Sogar des Odysseus' Gefährten essen von den frevelhaft geschlachteten Sonnenrindern nicht eher, als bis sie, die mangelnde Opfergerste mit Baumblättern, den Wein mit Wasser ersetzend, den Göttern davon ein förmliches Opfer gebracht haben, Od. μ, 356 ff. Hauptsächlich in den Opfern wird den Göttern diejenige Ehre zu Theil (*θεῶν γέρας*) welche vom Dichter so häufig zur Bezeichnung der höchsten denkbaren Ehre gebraucht wird. Man erinnere sich an das *θεὸν ὣς τιμᾶν, ἶσα θεοῖσι τίειν*, an das *θεὸς δ' ὣς τίετο δήμῳ*, dergleichen Stellen auszuschreiben nicht nöthig ist.

9. Weil aber das Opfer, wie wir gesehn haben, noch als **höchste** und ausreichende Bewährung der Frömmigkeit gilt, wird ersichtlich, wie wenig ein Bewusstsein von der Wahrheit vorhanden ist, dass das reinste Opfer, das des eigenen Willens, dass Gehorsam besser denn Opfer sei. Als Kennzeichen der Gottesfurcht wird eine dem göttlichen Willen gegenüber zu vollbringende Verläugnung des eigenen nirgends angeführt, und Beispiele solches Gehorsams liefert nur ein paar Mal Achilleus, in der bekannten Stelle aus dem Zwiste der Fürsten Il. α, 216, wo er Athene'n, die ihn mahnt,

---

*) [Bei Hesiod E. 330 ist sie vorgeschrieben *ἠμὲν ὅτ' εὐνάζῃ καὶ ὅτ' ἂν φάος ἱερὸν ἔλθῃ.*]

**) [Die Scholien erklären das Wort durch *ἀπαρχαί*, specieller Philochorus (Cram. Ann. Oxonn. II p. 448): *γῆς παῖδας εἶναι θυηλὰς ἃς πρῶτον θύουσιν·* eher möchten wir Döderlein beistimmen Gloss. §. 2474.]

sein Schwert in der Scheide zu lassen, entgegnet: χρὴ μὲν σφωΐτερόν γε, θεά, ἔπος εἰρύσσασθαι, καὶ μάλα περ θυμῷ κεχολωμένον· ὣς γὰρ ἄμεινον. Ὅς κε θεοῖς ἐπιπείθηται, μάλα τ' ἔκλυον αὐτοῦ, — ferner indem er sich auf Zeus' Gebot gegen Thetis bereit erklärt, Hektor's Leiche zurückzugeben Il. ω, 139: τῇδ' εἴη, ὃς ἄποινα φέροι, καὶ νεκρὸν ἄγοιτο, εἰ δὴ πρόφρονι θυμῷ Ὀλύμπιος αὐτὸς ἀνώγει. Aber aus den Schlussworten der ersten Stelle geht hervor, dass diese Selbstverläugnung noch einen starken Beisatz von Rücksicht auf eigenes Interesse hat. Tritt doch am Brandopfer selbst die Ironie merkwürdig hervor, dass der Opfernde die Götter hauptsächlich mit den Theilen des Opferthieres abfindet, die für ihn selbst zu keinem Gebrauche sind, mit den μηρίοις. Vgl. Hes. Theog. 535 ff. und Ranke's schöne Erläuterung in den Hesiodeischen Studien p. 17 *).

10. Ist nun gleich das religiöse Bewusstsein noch nicht zur Tiefe der den Willen bemeisternden Selbstverläugnung ausgebildet, so bringt es doch wenigstens nicht umgekehrt die Ehre der Gottheit der Verherrlichung menschlicher Kraft und virtus zum Opfer. Die homerischen Helden ehren die Gottheit durch Zuversicht und Vertrauen und froh der eigenen Mannhaftigkeit bauen sie doch den Erfolg ihres Thuns mit Frömmigkeit auf den Beistand der Himmlischen. Wir heben von dieser die Bedürftigkeit menschlichen Wesens und die Machtfülle der Gottheit anerkennenden Gesinnung nur einige der frappantesten Beispiele hervor. Während Hektor, den überhaupt ein festes Gottvertrauen beson-

*) Vgl dagegen G. Hermann zu Aesch. Prom. 498 [μηρία die Hüftknochen mit dem daran hängenden Fleisch; πίονα, weil von fetten Thieren]; Nitzsch I p. 209 bes. p. 224. [Anm. zu Il. α, 40 p. 16. Ausgesprochen findet sich ein Bewusstsein von jener Ironie freilich nicht bei Homer; die Hesiodeische Stelle, über deren Erklärung und theilweise sogar über die Aechtheit die Urtheile competenter Richter weit auseinandergehen, scheint denn doch eine von der homerischen verschiedene Auffassung zu verrathen. Man vergleiche dazu auch N. Th. V, 4 f. Marx ossa tempor. Hom. esse diis oblata. Coesf. 1851.]

ders auf Zeus charakterisirt, seine Siegeshoffnungen Il. *ϑ*, 526 ff. in die Worte kleidet: *εὔχομαι ἐλπόμενος Διΐ τ' ἄλλοισίν τε θεοῖσιν, ἐξελάαν ἐνθένδε κύνας κηρεσσιφορήτους*, beschliesst Il. *ι*, 49 der selbst in grosser Bedrängniss muthige Diomedes seine zum Kämpfen und Bleiben anfeuernde Rede mit der Aeusserung: Fliehe, wer da will; *νῶϊ δ', ἐγὼ Σθένελός τε, μαχησόμεθ', εἰσόκε τέκμωρ Ἰλίου εὕρωμεν· σὺν γὰρ θεῷ εἰλήλουθμεν.* Knüpft doch selbst der gewaltige Achilleus im ersten Kampfe mit Hektor seine Zuversicht den ihm jetzt von Apollon entrissenen Helden doch noch zu erlegen an die Bedingung, dass auch ihm ein Gott beistehe; *ἦ θήν σ' ἐξανύω γε, καὶ ὕστερον ἀντιβολήσας, εἴ πού τις καὶ ἔμοιγε θεῶν ἐπιτάῤῥοθός ἐστιν.* Vgl. Il. *λ*, 366; *ν*, 154. Bekannt ist die Stelle Od. *π*, 260, in welcher Odysseus dem nach Helfern zu dem gefährlichen Werke fragenden Telemach keinen Sterblichen, dafür aber Zeus und Athene nennt; bezeichnend ferner Telemach's eigenes Wort zu dem Vorsicht anrathenden Eumaios: *αὐτὰρ ἐμοὶ τάδε πάντα καὶ ἀθανάτοισι μελήσει* (Od. *ρ*, 601). Den Glauben, dass mit Hülfe der Götter selbst das Schwerste gelinge, sprechen Stellen aus wie Il. *ρ*, 561; *υ*, 100. Ja sogar die gottlosen Freier können sich so wenig als die Kyklopen (vgl. oben §. 2) vom Glauben an die Nothwendigkeit göttlichen Beistands als der Bedingung alles Gelingens losmachen, da sie dem Schweinhirten nur Strafe zu drohn wagen, „*εἴ κεν Ἀπόλλων ἡμῖν ἱλήκῃσι καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι*“ (Od. *φ*, 364), womit zu vergleichen Od. *χ*, 252: *ἀλλ' ἄγεθ', οἱ ἓξ πρῶτον ἀκοντίσατ', αἴ κέ ποθι Ζεὺς δώῃ Ὀδυσσῆα βλῆσθαι, καὶ κῦδος ἀρέσθαι.* — Dass aber diese Anerkennung der Abhängigkeit von den Göttern Pflicht ist, geht daraus hervor, dass Misstraun in den Erfolg bei zugesagter göttlicher Hülfe eben so gerügt wird, als die Vermessenheit, ohne den Willen der Götter etwas vollbringen zu wollen, gestraft. Für ersteres vergl. Od. *υ*, 38 — 51; gar zu gross erscheint dem Odysseus im Gespräche mit Athene das Wagniss des Freiermords, und, wenn er gelänge, gar zu unsicher die Möglichkeit, der von ihren Familien her drohenden Rache zu entgehn. Da spricht Athene, man traue doch schon einem Freunde, *ὅσπερ θνητός τ' ἐστὶ καὶ οὐ τόσα μήδεα οἶδεν·*

αὐτὰρ ἐγὼ θεός εἰμι, διαμπερὲς ἥ σε φυλάσσω ἐν πάντεσσι πόνοις· ἐρέω δέ τοι ἐξαναφανδόν· εἴπερ πεντήκοντα λόχοι μερόπων ἀνθρώπων νῶϊ περισταῖεν, κτεῖναι μεμαῶτες Ἄρηϊ, καί κεν τῶν ἐλάσαιο βόας καὶ ἴφια μῆλα. — Ein Beispiel der Vermessenheit aber giebt Ajas des Oileus Sohn, von dem es heisst Od. *δ*, 502: *καί νύ κεν ἔκφυγε Κῆρα, καὶ ἐχθόμενός περ Ἀθήνῃ, εἰ μὴ ὑπερφίαλον ἔπος ἔκβαλε καὶ μέγ' ἀάσθη· φῆ ῥ' ἀέκητι θεῶν φυγέειν μέγα λαῖτμα θαλάσσης.* Diese seine frevelhafte Rede zog ihm den todbringenden Zorn Poseidons zu.

11. Diese Ueberzeugung von der Abhängigkeit menschlicher Dinge von der Gottheit sowie das Vertrauen auf deren Macht und Helfewilligkeit erzeugt das Gebet*), einen Akt der Anerkennung eigener Bedürftigkeit, eine Mittheilung gleichsam des eigenen Rathschlusses an die Götter, um deren Genehmigung zu erholen, welche die Gottheit verlangt, deren Unterlassung sie straft. Charakteristisch spricht dies der den Achäern zürnende Poseidon Il. *η*, 446 f. aus, die ohne Gebet und Opfer ihr Lager mit Mauer und Graben geschirmt: *Ζεῦ πάτερ, ἦ ῥά τίς ἐστι βροτῶν ἐπ' ἀπείρονα γαῖαν, ὅστις ἔτ' ἀθανάτοισι νόον καὶ μῆτιν ἐνίψει;* Drum sagt auch Antilochos Il. *ψ*, 546: *ἀλλ' ὤφελεν ἀθανάτοισιν εὔχεσθαι (Εὔμηλος)· τό κεν οὔτι πανύστατος ἦλθε διώκων.* Teukros schiesst mit Macht (*ἐπικρατέως*) nach dem am Seile flatternden Vogel, aber er versäumt es, betend dem Apoll eine Hekatombe zu geloben; da gelingt ihm sein Schuss nicht ganz; *μέγηρε γάρ οἱ τόγ' Ἀπόλλων* (Il. *ψ*, 863); vgl. Il. *λ*, 364; Od. *ω*, 516 ff.; *ν*, 51. Ajas heisst vor seinem Zweikampfe mit Hektor die Achäer beten; zuerst meint er, sie sollten es leise thun, damit ihnen die Troer in einem Wettgebete nichts abgewännen; gleich aber corrigirt er sich in seiner heldenmüthigen Zuversicht mit jenem *ἠὲ καὶ ἀμφαδίην, ἐπεὶ οὔτινα δείδιμεν ἔμπης·* beten aber sollen sie jedenfalls. Priamos, dem Hekabe, bevor er sich zu Achilleus wage, Gebet um ein *τέρας* angerathen, geht sogleich auf den

*) [Vgl. Siebelis de hominum heroicae atque homericae aetatis precibus ad deos missis, Budissae 1806 und Hermann G.A. §. 21, 1.]

Vorschlag der Gattin ein: ἐσθλὸν γὰρ Διὶ χεῖρας ἀνασχέμεν, αἴ κ' ἐλεήσῃ (Il. ω, 301). Die Gattinnen und Töchter, welche den Il. ζ, 237 aus der Schlacht in die Stadt zur Veranstaltung jenes πέπλος-opfers zurückkehrenden Hektor nach Gatten und Brüdern fragen, verweist der Held zum Gebete (ὁ δ' ἔπειτα θεοῖς εὔχεσθαι ἀνώγει). Und so giebt es noch ferner der Beispiele viel bei dem Dichter, dass zunächst die Noth, das Bedürfniss es ist, was den Menschen beten lehrt (Il. ζ, 115; ο, 367; ρ, 46; 498; Od. δ, 433; ι, 294; 412), wie denn das Gebet in einzelnen Fällen seine letzte und einzige Zuflucht ist (Telemach's κεῖρετ'· ἐγὼ δὲ θεοὺς ἐπιβώσομαι αἰὲν ἐόντας Od. α, 378; β, 143 coll. 219 f.; Il. α, 35). Vergl. die schon oben angeführte Stelle Od. γ, 48: πάντες δὲ θεῶν χατέουσ' ἄνθρωποι. — Darum ist aber auch der eigentliche Kern des Gebetes allemal eine Bitte. [Bemerkenswerth scheint auch, dass Homer kein eigenes Substantiv zu εὔχομαι*) als Gebet im weiteren Sinne hat; denn selbst εὐχαὶ in Od. κ, 526 ist ein Gelübde, vgl. v. 521 ff., wie sonst εὐχωλή, welches selbst auch nicht Gebet heisst; ὕμνος, nur θ, 429 erwähnt, hat noch keine religiöse Bedeutung. Λιταί dagegen ist speziell das Bittgebet, vgl. auch Od. λ, 34; das häufige λίσσομαι aber wird für das Anflehen der Gottheit nur in der Allegorie Il. ι, 501 (vgl. 511) und λιτανεύω in diesem Sinn nur ψ, 196 gebraucht.] Von einem Lob- und Dankgebet**) finden sich nur schwache Spuren, von ersterem in Il. α, 472, wo nach dargebrachtem Versöhnopfer Apoll in einem Hymnus gefeiert wird (οἱ δὲ πανημέριοι μολπῇ θεὸν ἱλάσκοντο, καλὸν ἀείδοντες παιήονα, κοῦροι Ἀχαιῶν, μέλποντες Ἑκάεργον); von letzterem in Il. η, 298, wo Hektor den Zweikampf mit Ajas abgebrochen wünscht, damit für jetzt dieser die Achäer, er selbst aber die Troer und Troerinnen erfreue, αἵ τέ μοι, sagt

---

*) [Ueber dessen Ableitung vgl. Döderlein Gl. §. 2489 und Benfey WL. II, 219. Als Grundbedeutung nimmt Schömann das zuversichtliche Aussprechen, Lasaulx lautes feierliches Sprechen an.]

**) [Anders in der späteren Zeit. Nachh. Th. V, 14 a. E.]

er, *εὐχόμεναι Θεῖον δύσονται ἀγῶνα·* ferner [in dem Päeon Il. χ, 391 und] in Odysseus', des heimgekehrten, Gebet zu den Nymphen Od. ν, 356 ff., wo er diese mit Gelübden begrüsst und mit Gaben zu erfreuen verspricht. Einigermassen ähnlich Il. κ, 462 ff. — Gegenstand aber der Bitte wird aus gleichem Grunde meistens ein bestimmtes Einzelnes, eine Gnade, ein Beistand im concreten Falle, selten ein allgemeines Gut, ein sittliches *χάρισμα* sein*). Denn nur Hektor erbittet Il. ζ, 476 ff. für seinen unmündigen Sohn Heldenkraft und Heldenherrlichkeit im Allgemeinen. Diese Erscheinung ist um so auffallender, als ja, wie wir gesehen haben, alle Fähigkeit, Kraft und Tüchtigkeit eine Gabe der Götter ist, folglich erbeten werden zu können scheint. Es ist als ob der Geist des Gebets wie nur angeregt durch das Bedürfniss des Augenblicks so auch mit der Gunst und Gnade des Augenblicks schon zufrieden wäre, und so zu sagen seine Kraft gerade in einer Beziehung ignorirte, in welcher sie von der grössten Wichtigkeit werden könnte. So wird denn nur gebetet um Rache Il. α, 39; Od. υ, 112—119; um Hülfe zum Streit Il. β, 412, um Garantie der *ὅρκια* γ, 276, um gerechte Vergeltung γ, 298; 351; um Sieg ε, 115 vgl. η, 202, um Erfolg der Gesandtschaft Il. ι, 171; 183, um Rettung und Sieg κ, 278; π, 233, um Rettung ο, 372, um schnelle Heilung π, 514, um Geleit und ein *τέρας* ω, 308, um Hülfe gegen die Ränke der Feinde Od. β, 262, um Rettung des Sohnes δ, 762, um Rettung aus dem Meer ε, 445, um Empfehlung des *ἱκέτης* bei dem fremden Volk ζ, 324, um Hülfe zur Vollendung des Versprochenen η; 331, um Tod υ, 61 etc. Einige Male tritt das Gebet auf als priesterliche Fürbitte, am eigentlichsten in Il. ζ, 305, wo die Priesterin Theano im Namen der versammelten Troerinnen um den Schirm Athene's gegen Diomedes fleht, dann auch in dem Gebet des wiederversöhnten Chryses für die von Apoll gestraften Achäer Il. α, 451. Die Opfernden beten jedoch mit (Il. α, 458) oder wenigstens vor der eigentlichen Fürbitte auch; Il. ζ, 301: *αἱ δ' ὀλολυγῇ***) *πᾶσαι Ἀθήνῃ χεῖρας ἀνέσχον.*

---

*) [Vgl. dagegen für die spätere Zeit N. Th. V §. 14. S. 218.]

**) Vgl. über diesen Brauch Blomfield zu Aesch. Sept. 254 [und

12. Wenn nun gleich das Gebet im Allgemeinen ein Erzeugniss des Vertrauens auf die Macht und Gnade der Gottheit ist, so liegt doch dem natürlichen Menschen nichts näher als im einzelnen Falle vor der Gottheit mit einem bestimmten Anspruch auf die Gnade zu erscheinen und ihr gegenüber ein jus quaesitum auf Erhörung geltend zu machen. Daher die nicht seltene Erscheinung, dass der homerische Mensch auf irgend eine Weise der Gottheit die Erhörung seiner Bitte als eine Art von Pflicht nahe zu legen sucht *). Natürlich wird am öftesten dasjenige geltend gemacht, worin der Mensch auch seine Frömmigkeit am meisten zu bethätigen glaubt, das Verdienst der Opfer, das von Agamemnon dem Zeus recht eigentlich vorgerückt wird Il. *ϑ*, 236: *Ζεῦ πάτερ, ἦ ῥά τιν' ἤδη ὑπερμενέων βασιλήων τῇδ' ἄτῃ ἄασας, καί μιν μέγα κῦδος ἀπηύρας; Οὐ μὲν δή ποτέ φημι τεὸν περικαλλέα βωμὸν νηΐ πολυκλήϊδι παρελθέμεν, ἐνθάδε ἔῤῥων, ἀλλ' ἐπὶ πᾶσι βοῶν δημὸν καὶ μηρί' ἔκηα κ. τ. ἑ.*, worauf dann erst die Bitte folgt. Vgl. Il. *α*, 37 ff.; *ο*, 372; Od. *δ*, 762; *ρ*, 240. Nur das umgekehrte Verhältniss ist es, wenn das Gebet zugleich ein Gelöbniss von Opfern enthält; wie Il. *ζ*, 305; *κ*, 292. Anspruch auf Erhörung gewährt aber auch das specielle, ganz menschlich gedachte Verhältniss der *ἱκετεία*, in welches Odysseus zu dem Gott jenes Flusses in Scheria tritt Od. *ε*, 450; dem Kyklopen im Gebete zu Poseidon seine Sohnschaft Od. *ι*, 528; ferner, indem die Gottheit gleichsam an Consequenz gemahnt wird, früherer Beistand, Od. *υ*, 98 ff.; Il. *κ*, 278 dem Bittenden selbst, Il. *ε*, 115; *κ*, 285 dem Vater desselben geleistet, end-

Schömann Gr. Alt. II, 232; Hermann G. A. §. 28, 17. Bei Homer kommt dieses *ὀλολύζειν* nur von weiblichen Stimmen und bei gottesdienstlichen Veranlassungen vor (Passow); dasselbe bezeichnet aber kein Jammergeschrei, sondern *εὐχὴν μετ' εὐφημίας*.]

*) So berufen sich Euripid. Or. 1231 ff. (Dind.) Orestes und Elektra, indem sie die Manen des Vaters um Hülfe flehn, auf ihr Verdienst um die Rache desselben; da sagt Pylades V. 1238: *οὐκοῦν ὀνείδη τάδε κλύων ῥῦσαι τέκνα*· vgl. Aesch. Choeph. 495 (489) *ἆρ' ἐξεγείρει τοῖσδ' ὀνείδεσιν, πάτερ;* [und 505—511.]

lich frühere Erhörung sowohl als Nicht-erhörung; vgl. Il. *α*, 453, *π*, 236 mit Od. *ζ*, 324. Es versteht sich, dass von diesen Rechtsansprüchen die Bedingungen eines der Gottheit wohlgefälligen, erhörlichen Gebetes zu unterscheiden sind, als dergleichen der Dichter Il. *α*, 218 willigen Gehorsam (*ὅς κε θεοῖς ἐπιπείθηται, μάλα τ' ἔκλυον αὐτοῦ*), Od. *ξ*, 406 reine, nicht mit Verbrechen befleckte Hände namhaft macht. Nachdem Odysseus dem Eumaios freigestellt hat ihn den *ξεῖνος* zu tödten, wenn er ihm die Heimkehr seines Herrn nur löge, weist letzterer dieses Ansinnen mit Abscheu von sich: „das würde mir wohl guten Namen unter den Menschen bringen, und — *πρόφρων* (getrosten Muthes) *κεν δὴ ἔπειτα Δία Κρονίωνα λιτοίμην*."

13. Diesen Bestandtheilen des Gebetes gemäss hat sich so zu sagen ein liturgisch feststehender Typus desselben gebildet, der bei der feierlichen wie minder feierlichen Anrufung, ja selbst noch in der kürzesten Bitte des Augenblicks erkennbar ist. Der Anrede an die Gottheit, welche bei feierlichen Gelegenheiten, wie z. B. Il. *π*, 233, eine ausgeführtere Form bekommt*), folgt die Begründung des Rechtsanspruchs, gewöhnlich eingeführt mit *εἰ δή*, so wahr als, — *εἴ ποτε*, so gewiss einmal, — sodann die eigentliche Bitte; oder, wo jene nicht vorhanden ist, sogleich diese letztere. Als Formular des vollständigeren Gebetes diene Il. *ε*, 116 — 120:

κλῦθί μοι, αἰγιόχοιο Διὸς τέκος, Ἀτρυτώνη,
εἴποτέ μοι καὶ πατρὶ φίλα φρονέουσα παρέστης
δηΐῳ ἐν πολέμῳ, νῦν αὖτ' ἐμὲ φῖλαι, Ἀθήνη·
δὸς δέ τέ μ' ἄνδρα ἑλεῖν καὶ ἐς ὁρμὴν ἔγχεος ἐλθεῖν,
ὅς μ' ἔβαλε φθάμενος, καὶ ἐπεύχεται, οὐδέ μέ φησιν
δηρὸν ἔτ' ὄψεσθαι λαμπρὸν φάος ἠελίοιο,

Vgl. Il. *α*, 39; 451; *κ*, 278; 284; *ο*, 372; *π*, 233; Od. *δ*,

---

*) [Dabei kommt es dann speciell wieder auf die Anrufung der Gottheit mit den ihr gebührenden oder lieben Namen an; vgl. Il. *α*, 39; *β*, 412; *γ*, 276; *π*, 233; Od. *δ*, 445; selbst Polyphem in seinem Gebet an seinen Vater ruft ihn, wie die anderen Menschen, an: *γαιήοχε κυανοχαῖτα* *ι*, 528. Diese Rücksichten beim Gebet werden später noch ängstlicher beobachtet; vgl. Schömann G. A. II, 229, 4. Hermann G. A. §. 21, 7—9.]

762; ε, 445; ζ, 324; ι, 528. — Die Gebete, in denen der Erhörungsansprüche nicht Erwähnung geschieht, dergleichen wir lesen Il. β, 412; γ, 276; 298; ζ, 476; η, 200; ψ, 770; ω, 308; Od. ρ, 354, bleiben folgendem Typus ähnlich (Il. ψ, 770): Κλῦθι, θεά, ἀγαθή μοι ἐπίῤῥοθος ἐλθὲ ποδοῖιν· Alle Abweichungen von diesen Formularen beschränken sich darauf, dass die Absicht der Bitte oder die Folgen der Erhörung, z. B. die Darbringung von Dankopfern, beigefügt wird, z. B. Il. γ, 351; ζ, 305; κ, 292; Od. η, 331; ρ, 240. Auch kommt es vor, dass eine Rede in ein Gebet übergeht, z. B. Il. ρ, 645; θ, 228 ff., auch dass ein Wunsch nach göttlichem Beistande, gegen einen Menschen ausgesprochen, von der Alles hörenden Gottheit als ein Gebet betrachtet wird und Erhörung findet, Il. ρ, 560 ff. Einmal geht das Gebet in die Weise des Hymnus über, indem Od. υ, 61 Penelope die von ihr anfangs nur vergleichungsweise berührte Geschichte der Töchter des Pandareos vollständig einflicht.

[Was endlich die Wahl der Gottheit betrifft, an die sich der Mensch im einzelnen Falle betend wendet, so hängt diese natürlich meist von der Natur des letzteren ab. — Zufällige Nähe am Heiligthum (Od. ζ, 324; ν, 356) oder Element (Il. ι, 183; Od. ε, 450) eines Gottes weist selbst auf diesen hin, wie zufällige Beute auf Ἀθηνᾶ ληῗτις (Il. κ, 445). — Wo das Erbetene der Sphäre eines bestimmten Gottes angehört, erfleht man es natürlich von diesem. Zu Zeus (πανομφαῖος) betet man um eine φήμη Od. υ, 100, oder nach einem Blitz (ib. 112) oder um Licht (zum Aethergott Il. ρ, 645), an ihn (den ἱκέσιος) wendet sich Odysseus in der Kyklopenhöhle (Od. ι, 294), an ihn (den ξείνιος) Menelaos und Alkinoos (Il. γ, 351; Od. ν, 51 f.); ihn (den ταμίας πολέμοιο) fleht man um Sieg (Il. β, 412; η, 194; 200 ff.) und (als ὅρκιος) um Wahrung des Vertrags (Il. γ, 298; vgl. Zeus, Helios und Gaia γ, 275 ff.) an ihn (als πατήρ — als Götterkönig) um Gelingen eines Vorhabens Il. ι, 172; Od. η, 331; ρ, 355. — Von (der Todesgöttin) Artemis erfleht sich Penelope den Tod (Od. υ, 61), von Apollon (κλυτότοξος) Meriones den Sieg im Bogenschuss (Il. ψ, 872). — In der Fremde wendet man sich wohl auch an den Gott der Heimath (Il. π, 233; doch vgl. 237 — 514) oder zur Sühnung an den feindlichen (Il. ζ,

269). — In den verschiedensten Lagen aber, wie natürlich, an den Familien- oder persönlichen Schutzgott (Od. δ, 762; ω, 518; Il. ε, 115; κ, 278 f. 284; ψ, 770) und so der Priester (Il. α, 39; 451; ζ, 305) an seine Gottheit, wie der Hirte an die Nymphen (Od. ρ, 240; vgl. oben II §. 11 a. E.). Um so mehr der Sohn an seine göttlichen Eltern (Il. α, 351 u. o., Od. ι, 412; 529). — Um Errettung aus Noth und Lebensgefahr betet man zu Zeus (Il. ο, 375; ϑ, 243) oder — vgl. III §. 5 b — zu den ϑεοῖς (ζ, 115; 240; ο, 368; Od. δ, 433; μ, 333); zu beiden Hektor für seinen Sohn Il. ζ, 476. Ueber die Formel αἲ γὰρ, Ζεῦ τε πάτερ καὶ Ἀϑηναίη καὶ Ἄπολλον vgl. oben II §. 23. — Doch würde es zu weit führen, wollten wir alle Stellen hersetzen oder bei jeder die Motive der Wahl erschliessen (z. B. warum Menelaos gerade von Athene sich Stärke erfleht Il. ρ, 561); obige Beispiele mögen im Allgemeinen zur Erkennung der leitenden Gesichtspunkte genügen.]

14. Wie die feste Form des Gebetes den mehr oder minder nothwendigen Stücken desselben, so entspricht das äusserlich Rituelle vornehmlich jener inneren Bedingung des erhörlichen Gebets, die wir in sittlicher Reinheit gefunden haben*). Vgl. das ἔρδειν ἱερὰ ἁγνῶς (pura mente) καὶ καϑαρῶς (puro corpore) bei Hes. Ἔργ. 337. Reine Hände muss bei dem feierlichen Gebete der Betende haben; daher die Waschungen vor jedem Gebet**); vgl. Il. ζ, 266, wo Hektor sagt: χερσὶ δ' ἀνίπτοισιν Διὶ λείβειν αἴϑοπα οἶνον ἅζομαι· οὐδέ πῃ ἔστι κελαινεφέϊ Κρονίωνι αἵματι καὶ λύϑρῳ πεπαλαγμένον εὐχετάασϑαι. Vgl. Il. ω, 302 ff.; ι, 171; π, 230; Od. β, 261; μ, 336; und ρ, 48 Telemachs Worte zu seiner Mutter: ἀλλ' ὑδρηναμένη, καϑαρὰ χροῒ εἵμαϑ' ἑλοῦσα, εὔχεο πᾶσι ϑεοῖσι τεληέσσας ἑκατόμβας. Bekränzung des Opfernden oder Betenden aber wird bei Homer nicht erwähnt [wie schon die Alten bemerkten. Vgl. Sengebusch diss. I p. 152]. Zu dem Waschen kommt noch das εὐφημεῖν Il. ι,

---

*) Nitzsch I² p. 310 läugnet dies, wie mich dünkt, mit Unrecht.

**) [Vgl. Hes. Ἔ. 724 f.: μηδέ ποτ' ἐξ ἠοῦς Διὶ λείβειν αἴϑοπα οἶνον χερσὶν ἀνίπτοισιν μηδ' ἄλλοις ἀϑανάτοισιν.]

171. Das gewöhnliche Emporheben der Hände*), welches vorkommt selbst wenn zu Poseidon und zu den Nymphen gebetet wird (Od. *ι*, 526 f.; *ν*, 355), steigert sich im Augenblick der höchsten Noth bis zum Emporziehn und Ausraufen der Haare; Il. *κ*, 15: *πολλὰς ἐκ κεφαλῆς προθελύμνους ἕλκετο χαίτας ὑψόθ' ἐόντι Διΐ*, mit welcher (wie das *Διΐ* beweist) zum Gebete zu rechnenden Geberde zusammenzuhalten ist, was Il. *χ*, 77 der seinen Sohn anflehende Priamos thut: *ἦ ῥ' ὁ γέρων, πολιὰς δ' ἄρ' ἀνὰ τρίχας ἕλκετο χερσὶν, τίλλων ἐκ κεφαλῆς· οὐδ' Ἕκτορι θυμὸν ἔπειθεν*, wobei man gleichfalls nicht blos an das Haarzerraufen des Schmerzes denken darf. Achilleus freilich streckt, indem er zu seiner im Meere wohnenden Mutter betet, die Hände gegen das Meer aus (Il. *α*, 351), und Althaia, die zu den unterirdischen Gottheiten ruft, schlägt mit den Händen auf die Erde, vgl. oben II 5 [Hermann G. A. §. 21, 12]. — Von einem Knieen vor der nicht persönlich gegenwärtigen Gottheit findet sich keine Spur. Im Gegentheil beten die Phaiaken zu Poseidon *ἑσταότες περὶ βωμόν* Od. *ν*, 187. Etwas Anderes ist, dass das bei gegenwärtigen Personen eigentlich gemeinte *γουνοῦσθαι, γούνων λαβεῖν* (vgl. Il. *α*, 500) uneigentlich für jedes Anrufen der Götter stehn kann; vgl. Od. *δ*, 433; *κ*, 521; *λ*, 29; *ε*, 449 (Siebelis l. c. p. 19). — „Es herrschte unstreitig der Glaube, dass eben nur oder am ersten in der Einsamkeit der beste Fall der Erhörung, die persönliche Erscheinung eines Gottes, zu hoffen stehe," bemerkt Nitzsch zu Od. *μ*, 333, mit Berufung auf *δ*, 367; *κ*, 277 nebst Il. *ω*, 463 f.

15. Hat nun aber der Mensch auch seinerseits die Bedingungen eines gottgefälligen Gebetes erfüllt, so hat er gleichwohl für die Erhörung desselben nicht die mindeste Garantie. Es hat sich die Gottheit nicht an allgemeine, jedem Menschen erreichbare Bedingnisse gebunden, sondern Alles ihrer subjektiven, ganz menschlich gedachten Neigung

---

*) Vgl. Welcker zu Philostrat. Imagg. p. 403 [Friederichs über den betenden Knaben in Berlin, Anm. 2 in s. Rede bei Eröffn. d. archäol. Mus. z. Erlangen 1857, und Hermann G. A. §. 21, 10—12.]

oder Abneigung vorbehalten; denn nach dem allgemeinen Glauben wird jedes Gebet von der Gottheit beachtet und hat zu Segen oder zu Schaden eine Folge, welche dann in der Regel vom Dichter bemerkt wird (Nitzsch III p. 405). Daher kommen neben vielen vollständigen und augenblicklichen Gebetserhörungen, wie wir dergleichen lesen Il. π, 527; ρ, 567; 648; ω, 314; Od. β, 267; δ, 767; ε, 451; υ, 103, auch solche Fälle vor, in welchen das Gebet nur theilweise, wie Il. π, 250 (τῷ δ' ἕτερον μὲν ἔδωκε πατὴρ, ἕτερον δ' ἀνένευσεν κ. τ. λ.), oder vorläufig nur durch ein glückverkündendes σῆμα, wie Il. ϑ, 245; ο, 377. oder erst in späterer Zeit (Il. β, 419; γ, 302: οὐδ' ἄρα πώ σφιν ἐπεκραίαινε Κρονίων), oder auch gar nicht erhört wird. So heisst es Il. ζ, 311 nach Theano's priesterlichem Gebete: ἀνένευε δὲ Παλλὰς Ἀϑήνη, die beharrliche Feindin der Troer; vgl. Il. μ, 173; und Od. μ, 334 ff., wo Odysseus die Götter um endliche Möglichkeit der Abfahrt von der Sonneninsel fleht, giessen sie Schlaf auf seine Augenlieder, so dass die Gefährten indessen ihr unseliges Werk vollbringen können.

16. Diese Vorstellung von einer subjektiv willkürlichen Stellung der Götter zur Menschheit lässt Gebet und Zuversicht auch nicht zu ihrer Blüthe kommen in der Ergebung. Das Zutrauen zur Helfewilligkeit der Götter erhebt und verklärt sich nicht zur Vorstellung göttlicher Liebe; denn die Gottheit liebt bei dem Dichter den Menschen nicht, sondern hat unter ihnen nur einzelne, ganz willkürlich ohne Rücksicht auf den sittlichen Habitus gewählte*) Lieblinge; denn auch die Phaiaken (μάλα γὰρ φίλοι ἀϑανάτοισιν Od. ζ, 203) sind nichts Anderes. Nirgends findet sich bei Homer eine Spur von Juvenal's carior est illis homo quam sibi. Nun ist freilich, wo Vertrauen, wo Gebet ist, auch Anlage und Hinneigung zur Ergebung in den göttlichen Willen vorhanden. Diese giebt sich kund in dem mehrmaligen ἀλλ' ἤτοι μὲν ταῦτα ϑεῶν ἐν γούνασι κεῖται, in dem gleichfalls nicht sehr seltenen ἐπίτρεψον γὲ ϑεοῖσι (stelle die Sache den Göttern anheim), ferner in Aeusserungen, wie Od.

*) Helene ist für die Iris νύμφα φίλη Il. γ, 180.

ϑ, 570 die des Alkinoos ist: *τὰ δέ κεν θεὸς ἢ τελέσειεν, ἤ κ' ἀτέλεστ' εἴη, ὥς οἱ φίλον ἔπλετο θυμῷ*, [oder *σ*, 141: *τῷ μήτις ποτὲ πάμπαν ἀνὴρ ἀθεμίστιος εἴη, ἀλλ' ὅγε σιγῇ δῶρα θεῶν ἔχοι ὅττι διδοῖεν·* vgl. N. Th. p. 225 extr.] vielleicht am schönsten in Od. *ζ*, 190, wo Nausikaa zu dem wunderbaren Schiffbrüchigen sagt: *Ζεὺς δ' αὐτὸς νέμει ὄλβον Ὀλύμπιος ἀνθρώποισιν, ἐσθλοῖς ἠδὲ κακοῖσιν, ὅπως ἐθέλῃσιν ἑκάστῳ· καί που σοὶ τάγ' ἔδωκε, σὲ δὲ χρὴ τετλάμεν ἔμπης* — denn Nausikaa räth hier tröstend Ergebung an. Aber im Grunde hat was sich von Ergebung findet seine Wurzel nur in der Vorstellung von der Macht der Götter; vgl. Od. *χ*, 287: *ὦ Πολυθερσείδη φιλοκέρτομε, μήποτε πάμπαν εἴκων ἀφραδίῃς μέγα εἰπεῖν, ἀλλὰ θεοῖσιν μῦθον ἐπιτρέψαι, ἐπεὶ ἦ πολὺ φέρτεροί εἰσιν·* d. h. lasse dich ja nicht bethören, vermessene Reden zu führen, sondern stelle den Inhalt deiner Rede den Göttern anheim, ergieb dich in deren Fügungen; denn sie sind die Gewaltigen. Unterwürfigkeit aber unter die zwingende Macht schliesst das innere, wenn gleich ohnmächtige Widerstreben nicht aus, so dass der Mensch Ergebung nur übt *ἑκὼν ἀέκοντί γε θυμῷ*, was sich theoretisch ausgesprochen findet Od. *σ*, 134: *ἀλλ' ὅτε δὴ καὶ λυγρὰ θεοὶ μάκαρες τελέσωσιν, καὶ τὰ φέρει ἀεκαζόμενος τετληότι θυμῷ.* Vgl. Hymn. Dem. 147: *Μαῖα, θεῶν μὲν δῶρα* (die Fügungen) *καὶ ἀχνύμενοι περ ἀνάγκῃ τετλάμεν ἄνθρωποι· δὴ γὰρ πολὺ φέρτεροί εἰσιν·* ja statt der letzteren Worte v. 217 sogar: *ἐπὶ γὰρ ζυγὸς αὐχένι κεῖται.* [Vgl. Pind. Pyth. 2, 95].

17. Diese willig unwillige Ergebung ist aber kein in sich abgeschlossener, tendenzloser Standpunkt. Denn Ergebung an die Macht, gegen welche nichts auszurichten ist, ohne das Wissen, dass diese Macht zugleich Liebe sei, wird zur Resignation, und den Charakter dieser wesentlich passiven Ergebung tragen Aeusserungen wie *οὕτω που Διὶ μέλλει ὑπερμενέϊ φίλον εἶναι* (Il. *β*, 116; *ι*, 23; *ξ*, 69; *ν*, 225), *ὡς γάρ που Ζεὺς ἤθελε καὶ θεοὶ ἄλλοι* (Il. *ξ*, 120 coll. *σ*, 115), *ἤθελε γάρ που* sc. *Ζεὺς* (Od. *ρ*, 424), ferner Il. *κ*, 70: *ἀλλά καὶ αὐτοί περ πονεώμεθα· ὧδέ που ἄμμιν Ζεὺς ἐπὶ γεινομένοισιν ἵει κακότητα βαρεῖαν.* und vorzüglich Il. *τ*, 274, wo die Versöhnung Achilleus' mit Agamemnon endlich

auch der Cerimonie nach beendet ist, und alles Unheil, was aus der Entzweiung hervorgegangen, als etwas Vergangenes und Abgeschlossenes dahinten liegt. Da kommt dem Achilleus, indem er noch einen letzten Blick auf die Vergangenheit wirft, all' das Elend und Leid nur als Folge einer Bethörung vor, die Zeus über ihn und Agamemnon verhängt; sonst würde ihn Agamemnon weder so sehr erbittert, noch ihm die Briseis entrissen haben; aber, sagt er, und das ist das Letzte, wobei er in seiner Reflexion ankommt, Zeus wollte eben, dass viele Achäer sterben sollten (*ἀλλά ποθι Ζεὺς ἤθελ' Ἀχαιοῖσιν θάνατον πολέεσσι γενέσθαι*). Charakteristisch ist allen diesen Stellen die Partikel *πού* oder *ποθί*, mit welcher, als dem Ausdruck der an Gewissheit gränzenden Vermuthung, der Mensch sich aller weiteren Gedanken und Erwägungen überhebt.

18. Gewinnt aber der liebelosen Macht gegenüber im gezwungen resignirenden Menschen der Unwille die Oberhand, so äussert sich das innere Widerstreben im Schelten der Gottheit, und, was bedeutsam ist, immer des Zeus; denn Helene's Zornrede gegen Aphrodite Il. *γ*, 399 ff., die der betrogenen gegenüber steht, gehört so wenig als Il. *χ*, 15 ff. hieher, sondern hat ganz das Gepräge eines menschlichen Zanks. Zu dem Kroniden spricht Agamemnon, als es den Anschein bekommt, die ihm gewordene Siegesverheissung sei trügerisch gewesen, Il. *ι*, 17 im Ernste, *β*, 112 um das Volk zu versuchen, folgendermassen: *Ζεύς με μέγα Κρονίδης ἄτῃ ἐνέδησε βαρείῃ· σχέτλιος, ὃς πρὶν μέν μοι ὑπέσχετο καὶ κατένευσεν, Ἴλιον ἐκπέρσαντ' εὐτείχεον ἀπονέεσθαι· νῦν δὲ κακὴν ἀπάτην βουλεύσατο, καί με κελεύει δυσκλέα Ἄργος ἱκέσθαι, ἐπεὶ πολὺν ὤλεσα λαόν*, woran sich dann unmittelbar jene oben berührte Aeusserung der Resignation schliesst. Als die Achäer bei dem Lagersturme nicht sogleich weichen, ruft Asios Il. *μ*, 164: *Ζεῦ πάτερ, ἦ ῥά νυ καὶ σὺ φιλοψευδὴς ἐτέτυξο πάγχυ μάλ'*. Menelaos' Zorn, dem im Zweikampfe mit Paris das Schwert zerbricht, hat sogleich die Worte bereit: *Ζεῦ πάτερ, οὔτις σεῖο θεῶν ὀλοώτερος ἄλλος* (Il. *γ*, 365); ja dieser Ausdruck des Zorns über momentanes Unglück kommt sogar innerhalb einer Reflexion über das Geschick der Menschen überhaupt vor, nämlich Od. *υ*, 201,

wo Philoitios sagt: *Ζεῦ πάτερ, οὔτις σεῖο θεῶν ὀλοώτερος ἄλλος! Οὐκ ἐλεαίρεις ἄνδρας, ἐπὴν δὴ γείνεαι αὐτὸς, μισγέμεναι κακότητι καὶ ἄλγεσι λευγαλέοισιν.* Selbst gegen den Verstand und die Weisheit der Götter wird Misstrauen ausgesprochen Il. *ν*, 631: *Ζεῦ πάτερ, ἦ τέ σέ φασι περὶ φρένας ἔμμεναι ἄλλων, ἀνδρῶν ἠδὲ θεῶν· σέο δ' ἐκ τάδε πάντα πέλονται· Οἷον δὴ ἄνδρεσσι χαρίζεαι ὑβριστῇσιν, Τρωσὶν κ.τ.λ.* Und das *σχέτλιος*, wie Zeus häufig, Od. *γ*, 161 sogar in ruhiger Erzählung genannt wird, erregt, obwohl ein mehrdeutiges Wort*), dennoch stets die Vorstellung eines Tadels und Vorwurfs. Dergleichen Aeusserungen aber werden nirgends vom Dichter als sündlich bezeichnet.

19. Nun ist es aber, wie wir gesehen haben, nicht Zeus allein, der das Schicksal der Menschen bestimmt; in ihm oder über ihm waltet die blinde Macht der *Μοῖρα*. Dieses unpersönliche, bewusstlose Schicksalsprincip schliesst das Verhältniss der Ergebung wie des Murrens und Scheltens gleich sehr aus. Ihm gegenüber ist von Seiten des Menschen nichts anders mehr denkbar als starre, dumpfe Resignation. So sagt denn Hekabe, um den greisen Gemahl vom Gang ins Lager abzuhalten, Il. *ω*, 208 ff.: setze nicht auch dein Leben jenem furchtbaren Mann gegenüber aufs Spiel; wir wollen den Sohn lieber im Gemach beweinen; *τῷ δ' ὥς ποθι Μοῖρα κραταιὴ γεινομένῳ ἐπένησε λίνῳ ὅτε μιν τέκον αὐτὴ, ἀργίποδας κύνας ἆσαι ἑῶν ἀπάνευθε τοκήων ἀνδρὶ παρὰ κρατερῷ*, Worte, aus welchen man ein „Hin ist hin, verloren ist verloren" herausfühlt. Mit schwächerem Ausdruck sagt Priamos in der Antwort v. 224: *εἰ δέ μοι αἶσα τεθνάμεναι παρὰ νηυσὶν Ἀχαιῶν χαλκοχιτώνων, βούλομαι·* denn ihm ist diese Resignation nicht das Letzte, bei dem er stehn bleibt, sondern lediglich Mittel zu dem Zweck, wenigstens seines Sohnes Leiche noch einmal zu sehn. Aber für uns besonders ergreifend tritt die menschliche Trostlosigkeit der *Μοῖρα* gegenüber in Hektor's Abschied von Andromache hervor (Il. *ζ*). Der Aeltern, der Brüder verlustig findet sie diese wieder im Gemahl; aber ist dieser ihr geraubt, dann

*) [Vgl. Döderlein Gloss. §. 2472.]

hat sie keinen Trost auf Erden mehr. Von Trost ist aber auch in Hektor's Erwiederung keine Rede; im Gegentheil er spricht unverholen die düstersten Ahnungen aus. Erst im Fortgehn, nachdem er zuvor nicht etwa um erbarmungsvolle Abwehr des Verderbens, sondern nur, der bösen Ahnungen momentan vergessend, für seinen Sohn um einstige Heldenherrlichkeit gebetet hat, verweist er die weinende Gattin auf die *Μοῖρα*, wider welche Niemand ihn in den Hades senden, der er aber so wenig als irgend ein Sterblicher entgehn werde.

Mit dieser Vorstellung, welche bereits alles religiösen Gehaltes entbehrt, weil sie keine Beziehung des Menschen zur Gottheit mehr übrig lässt, hat sich alle Frömmigkeit, in soweit sie sich in subjektiver, innerhalb des Individuums beschlossener Gesinnung gegen die Gottheit erweist, vollkommen aufgelöst. Nicht als ob die Forderungen, von dem *νόμος γραπτὸς ἐν τῇ καρδίᾳ* an den Menschen gestellt, einzeln genommen nicht in wirklicher Pietät ihre Quelle hätten; aber alle diese einzelnen Gestaltungen der Pietät vermögen sich nicht zur Gediegenheit eines festen, kindlichen Glaubens zu vereinigen, welcher die Gottheit am meisten ehrt. Dies rührt, wie wir schon angedeutet haben, daher, dass das menschliche Bewusstsein in der Entwicklung seines Pflichtverhältnisses zur Gottheit lediglich beherrscht wird durch die Vorstellung von der *Macht* derselben, ja selbst diese Macht am Ende von der unpersönlichen, blinden Macht der *Μοῖρα* paralysirt sieht. Die Gottheit ist allgemeiner Liebe zur Menschheit nicht fähig; der Mensch also, der sich die Gottheit ohne Liebe denkt, bringt es auch seinerseits zu den Gesinnungen nicht, welche die Liebe zur Voraussetzung haben. Selbst dem Ausdrucke nach ist stets nur von Furcht und Scheu vor den Göttern, nie von einer Liebe zu ihnen die Rede, man müsste denn auf des alten Laertes Wort [in einem ohnehin unächten Stück] Od. *ω*, 514 Gewicht legen wollen: *τίς νύ μοι ἡμέρη ἥδε, θεοὶ φίλοι;*

20. Es wird aber die subjektive Pietät des Menschen auch noch auf anderem Wege zu nichte. Denn es steht ja der homerische Mensch nicht blos in Verhältniss mit einer

einzigen Gottheit, sondern mit einer Vielheit von Götterindividuen, deren einem er sich dergestalt hinzugeben vermag, dass er im Vertrauen auf dasselbe der übrigen, gleichberechtigten nicht achtet. In diesem Falle wird das richtige Verhältniss frommer Zuversicht zur Sünde gegen andere Götter; es geschieht, was Il. ι, 237 ff. Odysseus von Hektor sagt: *μαίνεται ἐκπάγλως, πίσυνος Διΐ, οὐδέ τι τίει ἀνέρας οὐδὲ θεούς*. Umgekehrt wird nun auch der von der Gottheit persönlich geliebte Mensch gleichsam gefeit, so dass jedes an ihm begangene Unrecht sofort zur Sünde gegen die Gottheit wird und deren Rache herausfordert. Der Priester Chryses macht Il. α, 17—25 sein Begehren zur Sache seines Gottes (*ἁζόμενοι Διὸς υἱὸν ἑκηβόλον Ἀπόλλωνα*) was auch anerkannt wird vom Volke (*αἰδεῖσθαί θ' ἱερῆα κ. τ. λ.*). Nestor sagt Il. ι, 110 in Bezug auf Achilleus zu Agamemnon: *σὺ δὲ σῷ μεγαλήτορι θυμῷ εἴξας ἄνδρα φέριστον, ὃν ἀθάνατοί περ ἔτισαν, ἠτίμησας·* worauf v. 116 der König erwiedert: *ἀασάμην, οὐδ' αὐτὸς ἀναίνομαι. Ἀντί νυ πολλῶν λαῶν ἐστιν ἀνὴρ, ὅντε Ζεὺς κῆρι φιλήσῃ· ὡς νῦν τοῦτον ἔτισε, δάμασσε δὲ λαὸν Ἀχαιῶν.* Vergl. ferner Il. ρ, 98 ff.: *ὁππότ' ἀνὴρ ἐθέλῃ πρὸς δαίμονα φωτὶ μάχεσθαι, ὅν κε θεὸς τιμᾷ, τάχα οἱ μέγα πῆμα κυλίσθη.*

21. Endlich bekommt das Verhältniss der Menschen zu den Göttern noch dadurch einen besonderen Charakter, dass die letzteren nicht überweltliche, unsichtbare Wesen, sondern als menschlich begrenzte, der Leiblichkeit theilhaftige Individuen fähig sind, dem Menschen persönlich gegenüber zu treten. Hiedurch entsteht die Möglichkeit, dass menschlicher Uebermuth sich persönlich an der Gottheit vergreife, dass der Mensch seinen Arm erhebe zum Kampfe gegen sie. Diomedes zwar wird Il. ε, 130 ff. zur Verwundung Aphrodite's, sowie ib. 835 zum Kampfe mit Ares von Athene gegen seinen Willen v. 819 recht eigentlich verführt; denn ib. 432, wo er sich von eigener Siegestrunkenheit hinreissen lässt, in der Begierde, gegen Aineias anzukämpfen, den diesen schirmenden Apollon nicht zu scheuen (*ἀλλ' ὅγ' ἄρ' οὐδὲ θεὸν μέγαν ἅζετο*), geht der Angriff wenigstens nicht directe gegen den Gott (*ἵετο δ' αἰεὶ Αἰνείαν κτεῖναι καὶ ἀπὸ κλυτὰ τεύχεα δῦσαι*), wie denn auch Patroklos in

der ganz entsprechenden Parallelstelle Il. π, 698 ff. nicht gegen Apollon zunächst, sondern gegen die troische Mauer stürmt. Und Il. ζ, 128 ff. sagt der nämliche Diomedes [nachdem er die ausserordentliche Hilfe der Göttin nach deren Rückkehr in den Olymp v. 907 nicht mehr gegenwärtig sieht und sich daher nur als Mensch einer etwaigen Gottheit gegenüber fühlt] zu dem ihm unbekannten Glaukos: *εἰ δέ τις ἀθανάτων γε κατ' οὐρανοῦ εἰλήλουθας, οὐκ ἂν ἔγωγε θεοῖσιν ἐπουρανίοισι μαχοίμην*, und erklärt sich durch das Schicksal des Thrakers Lykurgos gewarnt. Aber eben dieser Lykurgos, der die Ammen des begeisterten Dionysos auf dem Nysaberg auseinander scheucht, ja den Gott selber ins Meer jagt, giebt ein Beispiel, wie weit sich menschlicher Uebermuth auch ohne göttlichen Antrieb vergehn kann; ferner Eurytos von Oichalia, der Apollon zum Bogenkampf herausfordert (Od. θ, 225), und Idas, der stärkste des damaligen Männergeschlechts, der gleichfalls gegen Apollon einer Jungfrau wegen den Bogen ergreift (Il. ι, 558). Auch an Odysseus kann man denken, der sich Od. μ, 228 [trotz Kirke's Warnung v. 117: *οὐδὲ θεοῖσιν ὑπείξεαι ἀθανάτοισιν;*] gegen Skylla rüstet, das *ἀθάνατον κακόν*. Nun ist es höchst merkwürdig, dass solcher Uebermuth von den Göttern nicht immer augenblicklich bestraft wird. Zeus schilt, als ihm Ares Il. ε, 872 die von Diomedes erlittene Verwundung klagt, nicht den zu thörichtem Uebermuth verführten Menschen (*μαργαίνοντα* ib. 882), sondern seinen Sohn, den Gott. Apollon warnt ib. 440 den Helden nur sich den Göttern nicht gleich zu stellen, weil sich der Menschen Geschlecht mit den Göttern nicht messen könne. Es hat vielmehr der frevelhafte menschliche Uebermuth mehrentheils blos die so zu sagen natürliche Folge, dass der Frevler bald sterben muss. In Uebereinstimmung mit Il. ζ, 139 ff., Od. θ, 225 spricht dies am weitläufigsten Aphrodite's Mutter Dione aus Il. ε, 406 ff.:

νήπιος, οὐδὲ τὸ οἶδε κατὰ φρένα Τυδέος υἱός,
ὅττι μάλ' οὐ δηναιός, ὃς ἀθανάτοισι μάχηται,
οὐδέ τί μιν παῖδες ποτὶ γούνασι παππάζουσιν,
ἐλθόντ' ἐκ πολέμοιο καὶ αἰνῆς δηιοτῆτος.

Nur Lykurgos wird zu besonderer Strafe vor seinem frühzeitigen Tod von Zeus auch noch mit Blindheit geschlagen,

wie Thamyris, der thrakische Sänger, der sich im Gesange den Musen obsiegen zu wollen vermass (Il. β, 595). Getödtet aber, und zwar von Apollon, wird nur das himmelstürmende Brüderpaar, Otos und Ephialtes Od. λ, 318 *), und jener Eurytos Od. ϑ, 224 ff.

Nun ist aber an diesen beiden Möglichkeiten, dass der Mensch neben einem besonders erwählten Gott die andern verachten und dass er im Gefühl eigener Kraft der göttlichen Uebermacht vergessen kann, dasjenige Bewusstsein, in welchem wir oben die Seele der Gottesfurcht gefunden haben, vollends zu Grunde gegangen, das Bewusstsein nämlich von der göttlichen, alles Menschliche weit überragenden Macht und Herrlichkeit. Darum kann es dahin kommen, dass Diomedes gewarnt werden muss: *φράζεο Τυδείδη καὶ χάζεο, μηδὲ θεοῖσιν ἶσ᾽ ἔθελε φρονέειν* Il. ε, 440 f. **); darum getraute sich Menelaos im Bunde mit Ajas zu kämpfen *καὶ πρὸς δαίμονά περ* ρ, 104 [Achill im Ingrimm über die ihm bereitete Täuschung wagt es dem Apollon wenigstens in naiver Weise geradezu ins Gesicht zu sagen *ἦ σ᾽ ἂν τισαίμην, εἴ μοι δύναμίς γε παρείη* χ, 20]. Aber die Feindschaft gegen die Gottheit muss nicht blos ohnmächtiges Murren bleiben; sie kann zur That werden; der stolze Mensch wird des Gottes persönlicher Feind und Widerpart.

22. So steht es im religiösen Bewusstsein des homerischen Menschen mit dem Analogon dessen, was das Christenthum Liebe zu Gott nennt. Nun stand aber in den bisher erörterten Verhältnissen der Mensch in unmittelbarer Beziehung zur Gottheit; in mittelbare geräth er mit ihr durch sein Verhältniss zu den andern Menschen, da dasselbe just in seinen bedeutendsten Gestaltungen gleichfalls auf re-

*) Von dem Mythus handeln unter andern Schwenck in den etymol.-mythol. Andeutungen p. 223 und Welcker im Anhang p. 318 ff.; eine andere Deutung giebt Hefftеr in Jahn's NJbb. Bd. XVI, p. 60 ff. [Vgl. jetzt Schwenck Mythologie I S. 297; Lauer, Preller, Gerhard; Pott in Kuhns Ztschr. IX. p. 205—211.]

**) [Vgl. Pind. Isthm. 5 (4), 14 *μὴ μάτευε Ζεὺς γενέσθαι* u. a. Nachh. Thl. V, 23 m.]

ligiöser Grundlage ruht. In dieser Sphäre betrachten wir den Menschen sowohl in den allgemein socialen Verhältnissen, in denen Individuum lediglich dem Individuum gegenüber steht, als auch in den speciellen, in welchen das Individuum, der blossen Einzelnheit entkleidet, aufgenommen und emporgehoben ist in den Bereich der sittlichen Institute, welche dem Leben des Menschen, wie Boden und Bedeutung so Schranken und Zucht, mit diesen aber auch Schirm und Garantie schaffen *).

23. Die Macht, von welcher die sittliche Gesinnung des homerischen Menschen im Ganzen bestimmt wird, ist mit einem Worte das Gewissen, welches sich nach Od. β, 64 ff. erstlich in dem eigenen sittlichen Gefühl äussert, das sich über das Unrecht empört und entrüstet, zweitens in der Scheu vor den anderen Menschen, vor dem objectiven sittlichen Gesammtbewusstsein, drittens in der Furcht vor dem göttlichen Zorn. Zu den versammelten Ithakesiern sagt dort Telemach: *νεμεσσήθητε καὶ αὐτοί, ἄλλους τ᾽ αἰδέσθητε περικτίονας ἀνθρώπους, οἳ περιναιετάουσι· θεῶν δ᾽ ὑποδείσατε μῆνιν, μήτι μεταστρέψωσιν, ἀγασσάμενοι κακὰ ἔργα.* Vergl. hiemit vor der Hand Od. ι, 269: *ἀλλ᾽ αἰδεῖο, φέριστε, θεούς· ἱκέται δέ τοί εἰμεν* coll. v. 274, wo der Kyklope erwiedert: *νήπιός εἰς, ὦ ξεῖν᾽, ἢ τηλόθεν εἰλήλουθας, ὅς με θεοὺς κέλεαι ἢ δειδίμεν ἢ ἀλέασθαι·* ferner Od. α, 263: *ἀλλ᾽ ὁ μὲν οὔ οἱ δῶκεν* (das Gift zu den Pfeilen), *ἐπεί ῥα θεοὺς νεμεσίζετο αἰὲν ἐόντας.* Denn die Götter werden, wie wir oben p. 31 gesehn, als die Beschirmer und Garanten des Rechts anerkannt (Od. ξ, 84: *δίκην τίουσι καὶ αἴσιμα ἔργ᾽ ἀνθρώπων*), so dass die vom natürlichen Gewissen erzeugte Gottesfurcht (ib. 88: *καὶ μὲν τοῖς* (den Seeräubern) *ὄπιδος κρατερὸν δέος ἐν φρεσὶ πίπτει*) stets von der Ehrfurcht begleitet ist, welche menschlichen Rechten und Satzungen gebührt. Der Fromme ist zugleich der Gerechte **), der jedem das Seine giebt, der

---

*) [Bruce, the state of society in the age of Homer. Belf. 1827.]

**) [Hierüber vgl. oben IV, 2 und VI, 2; dazu Platner, notiones juris et justi ex Hom. et Hes. carmm. expl. Marburg 1819 und Allihn, de idea justi qualis fuerit ap. Hom. et Hes. Hal. 1847, wo man das oben Angedeutete weiter ausgeführt findet.]

den Rechtszustand faktisch anerkennt, den die politisch-bürgerliche Kultur der homerischen Menschheit geschaffen, welcher Zustand durchaus nicht von menschlicher Reflexion oder Uebereinkunft, sondern von göttlicher Stiftung hergeleitet wird. Mit andern Worten: **es ist der charakteristische Standpunkt der homerischen Ethik, dass die Sphären des Rechts, der Sittlichkeit und Religiosität bei dem Dichter durchaus noch nicht auseinander fallen**, so dass der Mensch z. B. *δίκαιος* sein könnte ohne *θεουδὴς* zu sein, sondern in unentwickelter Einheit beisammen sind. Od. ζ, 199 ff.: *ὤ μοι ἐγώ, τέων αὖτε βροτῶν ἐς γαῖαν ἱκάνω; ἤ ῥ᾽ οἵγ᾽ ὑβρισταί τε καὶ ἄγριοι, οὐδὲ δίκαιοι, ἦε φιλόξεινοι καί σφιν νόος ἐστὶ θεουδής* *);

24 a. Hieraus folgt, was sich im Verlauf unserer Darstellung zeigen wird, dass die schönsten ethischen Erscheinungen bei dem Dichter in den Verhältnissen vorkommen, welche als die göttlich gestifteten substantiellen Grundlagen des Lebens eine heiligende, sittigende Kraft in sich tragen, so wie denn umgekehrt als der höchste Frevel gilt, was diese Grundbedingungen menschlicher Existenz zu zerstören droht, — dass aber hinwiederum überall, wo der Mensch nicht vom Geist eines sittlichen Instituts, einer als göttlich anerkannten Satzung beseelt und gehalten wird, die natürliche Selbstsucht schrankenlos wirkt, weil sie nicht gezügelt ist durch Erkenntniss göttlicher Heiligkeit. So wie es in dem unmittelbaren Verhältniss des Menschen zur Gottheit nicht zur Liebe kommen konnte, weil der Mensch auch in den Göttern keine Liebe voraussetzt, so kommt es auch in Absicht auf die ethische Gesinnung zu keiner durchgreifenden Heiligung der Sinne und Gedanken, weil in dieser Hinsicht die Götter selbst nicht heilig sind. Weil nun aber demzufolge die Kultur des Gewissens der Natürlichkeit des Menschen da, wo er keine der bezeichneten sittlichen Schranken fühlt, auch keinen

---

*) Ueber das der Odyssee eigenthümliche *θεουδὴς* vgl. Nitzsch II p. 105 [und über die Etymologie Döderlein Gl. §. 176; über *δίκαιος* §. 2087 und Curtius Grdzge. n. 14.]

Zwang aufnöthigt, sondern ihn frei gewähren lässt, so findet auch kein heuchlerisches Verdecken und Bemänteln unsittlicher Leidenschaften oder Zustände statt, sondern es herrscht in dieser Hinsicht eine ausserordentliche E h r l i c h k e i t. Höchst bedeutsam ist es, dass gerade derjenige Held, der am wenigsten geneigt ist seine Natur zu bezwingen, Il. *ι*, 312 das grosse Wort ausspricht: *ἐχθρὸς γάρ μοι κεῖνος ὁμῶς Ἀΐδαο πύλῃσιν, ὅς χ' ἕτερον μὲν κεύθῃ ἐνὶ φρεσίν, ἄλλο δὲ εἴπῃ.* Mehr oder weniger ist diese Wahrhaftigkeit ein Charakterzug aller homerischen Helden; vgl. Od. *ρ*, 15, wo Telemach als Grundsatz ausspricht: *ἢ γὰρ ἐμοὶ φίλ' ἀληθέα μυθήσασθαι,* Od. *γ*, 328: *ψεῦδος δ' οὐκ ἐρέει· μάλα γὰρ πεπνυμένος ἐστίν* (Menelaos); sodann Od. *ξ*, 156, wo Odysseus sagt: *ἐχθρὸς γάρ μοι κεῖνος ὁμῶς Ἀΐδαο πύλῃσιν γίγνεται, ὃς πενίῃ εἴκων ἀπατήλια βάζει·* wogegen es Od. *ρ*, 66 von den f r e v e l n d e n Freiern heisst: *ἀμφὶ δέ μιν (Τηλέμαχον) μνηστῆρες ἀγήνορες ἠγερέθοντο, ἐσθλ' ἀγορεύοντες, κακὰ δὲ φρεσὶ βυσσοδόμευον·* ingleichen *σ*, 168 von denselben: *οἵτ' εὖ μὲν βάζουσι, κακῶς δ' ὄπιθεν φρονέουσιν.* Dieser Wahrhaftigkeit geschieht dadurch kein Eintrag, dass sie die Nothlüge, die dem Andern nicht schadet (Odysseus z. B. in Od. *ι*, 281; *ν*, 254 coll. *λ*, 455; *τ*, 203) und die zur Prüfung und Versuchung Anderer v e r s t e l l t e Rede kennen (Agamemnon Il. *β*, 73: *πρῶτα δ' ἐγὼν ἔ π ε σ ι ν π ε ι ρ ή σ ο μ α ι*, nämlich die *λαοὶ Ἀχαιῶν*, in Absicht auf ihre Geneigtheit den Krieg gar durchzufechten; er setzt aber sogleich hinzu: *ἣ θέμις ἐστίν*, wodurch er sich gleichsam gegen den Schein der Unredlichkeit verwahrt). Die Stelle von Autolykos, des Odysseus Grossvater, *ὃς ἀνθρώπους ἐκέκαστο κλεπτοσύνῃ θ' ὅρκῳ τε* Od. *τ*, 395, widerspricht dem Gesagten nur scheinbar. [*Πατὴρ ἐ σ θ λ ὸ ς* heisst er doch wohl nach der stehenden Formel *α*, 115; *β*, 46; *π*, 214, vgl. *πατὴρ φίλος*, also ohne Bezug auf den Relativsatz.] Denn dessen Verschmitztheit wird in den Worten: *θεὸς δέ οἱ αὐτὸς ἔδωκεν, Ἑρμείας* *), als ein ungewöhn-

*) [Der unverschämte kleine Dieb und Lügner in hymn. in Mercur. 274 bietet dem Gott der Weissagung auf der Stelle einen (falschen) Eid an: *πατρὸς κεφαλὴν μέγαν ὅρκον ὀμοῦμαι*, den er vor Zeus v. 379—385 zu grossem Ergötzen des Göttervaters wirk-

liches, ihm besonders verliehenes Talent dargestellt, und beweist die Regel als Ausnahme. Auch wird sie nur von Seiten des in ihr sich zeigenden Witzes und Verstandes gerühmt. Denn sonst herrscht neben der Wahrheitsliebe, deren Name auf Handlungen übertragen auch die Rechtschaffenheit einschliesst (Il. μ, 433 γυνὴ χερνῆτις ἀληθής), auch grosse Treuherzigkeit bei den homerischen Menschen, wie z. B. Agamemnon seinem Bruder, der in Entrüstung und mit Heldenmuth aber unbesonnen den Hektor zu bestehen gedenkt, ganz offen [mit brüderlicher Liebe und Besorgniss vgl. δ, 156] dies Beginnen als eine Thorheit*) darstellt: μηδ' ἔθελ' ἐξ ἔριδος σεῦ ἀμείνονι φωτὶ μάχεσθαι und ihn dann beruhigt, er solle sich nur wieder in sein Zelt setzen: τούτῳ δὲ πρόμον ἄλλον ἀναστήσουσιν Ἀχαιοί, Il. η, 109 ff. Und der troische Herold Idaios ist (ib. 390. 393) so weit von diplomatischer Schlauheit entfernt, dass er [nicht nur statt an die beiden Atriden (373) vielmehr an die zufällig versammelten Fürsten vor allem Volk sich mit seinem Auftrag wendet, sondern auch] unverholen seine Gesinnung und die der Troer gegen Alexandros ausspricht. [Auch mag man sich erinnern, wie Helene ihr Vergehen keineswegs beschönigt, sondern offen und in Ausdrücken sich anklagt, dass es fast an Uebertreibung gemahnt, die es übrigens nicht ist; z. B. Il. ζ, 344 ff. Mit dieser Einfalt hängt es ferner zusammen, dass der homerische Mensch selbst am Feind oder Gegner auch in Augenblicken der Aufwallung doch etwaige Vorzüge ganz offen ohne Ironie und Heuchelei anerkennt; daher Zusammenstellungen wie κύδιστε φιλοκτεανώτατε πάντων jener Zeit ebenso natürlich sind als uns auffallend erscheinen; s. z. Il. α, 122.]

24b. Der Wille wahrhaftig zu sein, nimmt einen reli-

---

lich leistet, und qualificiert sich daher schon in den Windeln als Patron der Meineidigen. — Diese Auffassung passt nun freilich in die ächt homerische Anschauung gar nicht, und wie zweifelhaft selbst die oben erwähnte Ausnahme von der Regel ist, hat Döderlein Gl. §. 2118 gezeigt.]

*) [Jansen, über die beiden hom. Cardinaltugenden p. 16 scheint uns hier nicht ganz mit Recht die ethische Seite dieser ἀφροσύνη (vgl. unten VI, 2) zu betonen.]

giösen Charakter an im Schwur*). [Dieser heisst bei dem Dichter ὅρκος als nicht zu überschreitende Schranke; vgl. Döderlein Gl. §. 2294, Buttmann Lexil. II S. 52—60. Sein Zweck ist natürlich auch in Homer immer Betheuerung einer Aussage und zwar entweder einer bestehenden Thatsache, wie Il. α, 240; ο, 41; τ, 258 ff.; ψ, 42; Od. ρ, 155 oder des noch zu erwartenden gewissen Eintretens einer solchen, wie Od. ξ, 151; 331, am häufigsten der gewissen Erfüllung eines Versprechens (z. B. Il. κ, 332; ξ, 280; τ, 127; υ, 313; φ, 373; χ, 119; Od. β, 373; δ, 253; ε, 184; κ, 345; μ, 304; ο, 437; σ, 58; υ, 229; vgl. hymn. 2, 83; 3, 521; 533) und zwar wird dieser Eidschwur in den allermeisten Fällen abgefordert (ἑλέσθαι τινὸς ὅρκον Il. χ, 119; Od. δ, 746; vgl. Il. α, 76; ι, 132; κ, 321; ξ, 280; τ, 108 u. 113; ψ, 441; Od. β, 377; ε, 178; κ, 345; μ, 298; ο, 435; σ, 55; hymn. 3, 79; 515; wahrscheinlich auch 3, 533 und Od. δ, 253); freiwillig ist derselbe nur in Fällen, wo nicht die Wahrheit eines Versprechens, sondern einer Thatsache bekräftigt werden soll, und beim Gelübde hymn. in Vener. 26. — Was nun weiter die angerufenen Zeugen betrifft, so versteht sich von selbst, dass dieselben mit Strafgewalt ausgerüstet gedacht und dem Schwörenden heilig sein müssen. Gegen das Erstere scheint zwar der Umstand zu sprechen, dass selbst bei leblosen Dingen geschworen wird; aber abgesehen von Il. α, 234 ff., wo Niemand die Worte missverstehen wird, erhellt aus Od. υ, 339, wo Telemach neben Zeus auch „ἄλγεα πατρὸς ἐμοῖο" anruft, ferner aus υ, 229 und ρ, 155 vgl. ξ, 158; τ, 304, wo neben Zeus der gastliche Tisch und Heerd des Odysseus, wie von Here Il. ο, 38 neben Erde, Himmel und Styx ihr Ehebett im Schwure genannt wird, dass eben desshalb noch eine Gottheit zur etwaigen Strafe daneben angerufen wird. Nebensache ist es, dass an diesen fünf Stellen (etwas anders

*) Vgl. Caroli Putsche commentt. Hom. Spec. I. De vi et natura juramenti Stygii et de illustrando inde vocabulo ἀάατος p. 5 ff.; [jetzt auch Lasaulx vor dem Würzburger Sommerkataloge 1844, Studien des klass. Alterth. p. 177—204 und im Allgemeinen Hermann G. A. §. 22. — Dieses Capitel §. 24b, c, d, ist übrigens jetzt selbständig grössten Theils umgearbeitet worden.]

Od. ξ, 158; τ, 303) nur eine bestehende Thatsache, nicht ein Versprechen bekräftigt werden soll *). Wenn aber strafende Gewalten angerufen werden, so ist zwischen dem Schwur der Menschen und dem der Götter zu unterscheiden. Erstere rufen zunächst den Zeus an, entweder schlechthin (Od. υ, 339 vgl. Il. κ, 329) oder mit ausdrücklicher Hervorhebung seiner Stellung im Olymp (Od. υ, 229; τ, 303; Il. ψ, 42) und er ist auch unter δαίμων Il. τ, 187 zu verstehen; oder sie rufen neben ihm noch andere Mächte an, wie Agamemnon Il. τ, 258 Gaia, Helios und die Erinyen, oder sie leisten endlich geradezu denselben Eid wie die Götter θεῶν oder μακάρων ὅρκον Od. β, 377; δ, 253; μ, 298; σ, 55. (Welchen Eid Odysseus Od. ξ, 151 leistet, ist nicht angedeutet).]

[Die Götter nämlich, deren Schwur bei dem Dichter nur ein Reflex des menschlichen ist, könnten natürlich gar nicht schwören, wenn nicht auch sie eine heilige, strafende Macht über sich anerkenneten. Bemerkenswerth scheint, dass Zeus nur durch Neigung seines Hauptes und die damit verbundene Aeusserung seiner Machtfülle (niederen Gottheiten gegenüber) seine Zusage bekräftigt, und somit gleichsam bei sich selber schwört, sonst aber nur in Il. τ, 108, 113 den ihm von Hera abverlangten καρτερὸν oder μέγαν ὅρκον leistet. Den Wortlaut desselben erfahren wir nicht; allein schon diese Bezeichnung (vgl. Od. κ, 381, 343 u. hymn. 1, 83) abgesehen von der Analogie macht es wahrscheinlich, dass er wie Leto in hymn. 1, 83, Here Il. ο, 38, Kalypso Od. ξ, 184 (wahrscheinlich auch Hermes hymn. 3, 519 und Kirke Od. κ, 381) geschworen habe bei den drei Reichen der Welt: Himmel, Erde und Unterwelt (vgl. oben II, 4); denn das grosse Weltganze wird als etwas über den einzelnen Gott Erhabenes von den Göttern anerkannt.] In dem feierlichsten Götterschwur, der bei dem Dichter vorkommt, Il. ο, 36 ff. schwört Here bei

*) [Auf keinen Fall aber darf diese Nennung von Gegenständen im Schwur verwechselt werden mit der später aus ganz anderen Motiven üblichen Art z. B. beim Kohl, bei der Gans, beim Hund zu schwören, wovon N. Thl. p. 142, Hermann G. A. §. 22, 8 handelt.]

der Erde, dem Himmel und dem Wasser der Styx, bei Zeus' Haupt und dem gemeinschaftlichen Ehebett. Zuerst nennt sie die drei Theile des Weltganzen, deren letztem angehören zu müssen der Gott so sehr fürchtet, dass der Schwur bei der Styx ὅρκος μέγιστος καὶ δεινότατος (v. 38) genannt wird (vgl. oben S. 40 f.), hierauf die Person des Gemahls und ihr Verhältniss zu ihm, und vereinigt somit das Ehrwürdigste, Furchtbarste und Heiligste, was sie kennt, in einer Schwurformel. [Danach scheint hymn. 4, 26 gebildet zu sein, wo Aphrodite doch jedenfalls auch bei Zeus' Haupte schwört. Der Schwur bei der Styx, über dessen Bedeutung oben I, 19 gesprochen wurde, ist eigentlich allein schon ausreichend, einen Gott zu binden. Eine Form des Schwurs ist noch zu erwähnen: Il. ξ, 271, wo Here beim Styx schwören und die unterirdischen Götter zu Zeugen anrufen soll; vgl. II, 5. Bei der Leistung des Schwurs heisst es daher von ihr v. 278: θεούς τ' ὀνόμηνεν ἅπαντας τοὺς ὑποταρταρίους*), οἳ Τιτῆνες καλέονται.]

24c. Es erübrigt uns noch von den üblichen Formeln, dann von dem Ritual des Schwurs und den Strafen des Meineids zu sprechen. Die Formeln nun, in welche ein Schwur gefasst wird, lassen sich auf folgende drei reduciren: a) so wahr dies oder jenes ist, b) so wahr mir dies oder jenes heilig ist, c) so wahr ich als Meineidiger der Strafe der Götter verfallen sein will. Das einzige von der ersten Formel beim Dichter vorkommende Beispiel ist Il. α, 234 ff. Hier wird weder ein Faktum noch eine Zusage beschworen,

*) [Döderlein Gl. §. 658 schreibt τοὺς ὕπο (sc. γῆς ὄντας), ταρταρίους. Wir bedauern, damit nicht übereinstimmen zu können, indem wir uns keines Beispiels aus Homer erinnern, wo eine Präposition (Adv.) zumal mit dem masc. des Artikels substantivirt würde; Homer nennt die Unterirdischen οἱ ἔνερθε, οἱ ἔνεροι, οἱ ἐνέρτεροι. Wir tragen daher kein Bedenken, das freilich gewaltsamere Mittel der Athetese anzuwenden, indem wir v. 279 einem Interpolator zuschreiben, der die θεοί trotz v. 274 glaubte näher bezeichnen zu müssen und dazu Hes. theog. 851 verwendete; dass eine Interpolation hier stattgefunden hat, schliessen wir auch aus Eustath. z. d. St.]

sondern eine Prophezeiung, für deren Erfüllung einzustehn durch Herabrufung göttlicher Strafe auf sein Haupt, im Falle sie nicht eintreffen werde, Achilleus kein Interesse hat. Die dritte Formel findet sich in verschiedenen Gestalten, sowohl affirmativ als negativ. Ersteres z. B. Il. *κ*, 329: *ἴστω νῦν Ζεὺς αὐτὸς, ἐρίγδουπος πόσις Ἥρης, μὴ μὲν τοῖς ἵπποισιν ἀνὴρ ἐποχήσεται ἄλλος Τρώων· η*, 411: *ὅρκια δὲ Ζεὺς ἴστω, ἐρίγδουπος πόσις Ἥρης*. Vgl. den schon oben II, 4 aus Il. *τ*, 258 angeführten Schwur Agamemnon's, besonders aber desselben Eid Il. *γ*, 276, wo die angerufenen Zeugen aufgefordert werden: *ὑμεῖς μάρτυροι ἔστε, φυλάσσετε δ' ὅρκια πιστά* (280). In der negativen Formel, wie wir sie lesen Il. *ψ*, 43: *Οὐ μὰ Ζῆν', ὅστις τε θεῶν ὕπατος καὶ ἄριστος, οὐ θέμις ἐστὶ λοετρὰ καρήατος ἆσσον ἱκέσθαι* (vgl. *α*, 86), scheint *οὐ* die folgende Negation zu anticipiren [auch Od. *υ*, 339; ebenso in hymn. 3, 384 die Negation wieder aufzunehmen] *μὰ* dagegen nach Putsche's Vermuthung ursprünglich *μὴ* *) gewesen und *μὴ Ζῆνα* elliptisch gesagt zu sein etwa für *μὴ Ζῆν' ἵλαον ἔχοιμι*. *Ναὶ μὰ* wäre dann nicht sowohl in *ναὶ μὰ Δία* als in Formeln wie *ναὶ μὰ τόδε σκῆπτρον* aus einer Verdunklung des ursprünglichen Gebrauchs zu erklären. [Diese Formel *ναὶ μὰ* kommt nur an zwei Stellen vor: Il. *α*, 234, wo Achill bei seinem Scepter und hymn. 3, 457, wo Apollon bei seinem Speere schwört. Da übrigens beidemale die Affirmation *ναὶ* durch ein nachfolgendes *ἦ* wieder aufgenommen wird, gerade wie oben die Negation, so möchte sich wohl hier ein *εἴη* in derselben Weise wie oben *ἵλαον ἔχοιμι* ergänzen lassen: „traun, das soll kein Scepter sein, wenn ich lüge" — denn der Bedingungssatz ist hier wie oben hinzuzudenken. Nach Homer entschwand dann allerdings auch bei dieser wie bei so manchen Formeln dem Griechen das Bewusstsein der ursprünglichen Bedeutung und *μὰ* wurde dann ungefähr so zu dem Accusativ im Schwur gesetzt, wie *ὦ* zum Vocativ im Anruf.]

Die mit der dritten verbundene und durch eine gewisse Breviloquenz in eine Construction zusammengefasste zweite

---

*) [Man vergleiche *μὰν* neben *μήν*.]

Formel findet sich z. B. ϱ, 155: *ἴστω νῦν Ζεὺς πρῶτα θεῶν ξενίη τε τράπεζα ἱστίη τ' Ὀδυσῆος ἀμύμονος, ἣν ἀφικάνω, ὥς ἤτοι Ὀδυσεὺς ἤδη ἐν πατρίδι γαίῃ* (vgl. Od. ξ, 158; τ, 303; υ, 230); wir lösen diese Worte folgendermassen auf: so wahr mich Zeus strafe, wenn ich lüge, und so heilig mir Odysseus' gastlicher Tisch und Heerd ist. Hieher rechnen wir auch Od. υ, 339: *οὐ μὰ Ζῆν', Ἀγέλαε, καὶ ἄλγεα πατρὸς ἐμοῖο, ὅς που τῆλ' Ἰθάκης ἢ ἔφθιται ἢ ἀλάληται, οὔτι διατρίβω μητρὸς γάμον*, in welcher Stelle der affirmative und negative Ausdruck des Schwures vereinigt ist: möge Zeus mir falls ich lüge nicht gnädig sein und so heilig mir das Leiden meines Vaters, d. i. mein Vater in seinem Leiden ist, ich hindere die Heurath meiner Mutter nicht.

24d. Was ferner das Ritual beim Schwur betrifft, so versteht sich von selbst, dass ein solches nur bei hochfeierlichem Schwur in Betracht kommt; denn da Betheuerungen durch einen Eid, auch mitten im gewöhnlichen Gespräch, wie wir gesehen haben, nicht eben selten sind, so musste ja in der Regel auf ersteres verzichtet werden. Dagegen wo ein förmlicher religiöser Akt mit dem Eid verbunden ist, ist auch die Symbolik, welche auf die Strafe hindeutet, welcher der Schwörende im Falle des Meineids sich weiht, zu beachten. Dass stehend (Il. τ, 175), mit gen Himmel gewendeten Augen (ib. 257) und emporgehobenem Scepter (Il. κ, 321; η, 412) geschworen wurde, liegt in der Natur der Sache, da der Schwur als Anrede der Götter dem Gebete verwandt ist; schon bedeutsamer ist es, wenn der Schwörende durch Berührung eines den unsichtbaren Gott, bei dem er schwört, gleichsam sichtbar vertretenden Gegenstandes sich der Macht des Gottes völlig anheim giebt, wie denn Antilochos, um bei *Ποσειδῶν ἵππιος* zu schwören, die Hand auf seine Rosse legen soll; Il. ψ, 584; vgl. oben II, 5. [Im hymn. 4, 26 gelobt Aphrodite ewige Jungfräulichkeit *ἁψαμένη κεφαλῆς πατρὸς Διὸς αἰγιόχοιο*.] Am bedeutsamsten aber ist, dass die Schwurhandlung gipfelt im Opfer und in der Libation. Letztere erklärt der Dichter selbst für symbolisch Il. γ, 299 ff.: *ὁππότεροι πρότεροι ὑπὲρ ὅρκια πημήνειαν, ὧδέ σφ' ἐγκέφαλος χαμάδις ῥέοι, ὡς ὅδε οἶνος, αὐτῶν καὶ τεκέων, ἄλοχοι δ' ἄλλοισι δαμεῖεν*, und so finden wir denn die Libation mit dem

Schwur verbunden Od. *ξ*, 331. [Sie ist auch erforderlich, wenn zur Bekräftigung eines Eides ein feierliches Opfer dargebracht wird, besonders beim Vertrage; vgl. Il. *β*, 339 und zu v. 341; *δ*, 158 f. Dass hiebei die abgeschnittenen Haare des Opferthieres an die Betheiligten vertheilt wurden, um symbolisch diese Betheiligung anzudeuten (vgl. Anm. zu Il. *γ*, 245 *), wobei man sich an das Werfen derselben ins Feuer Od. *γ*, 446; *ξ*, 422 vgl. Il. *τ*, 254 erinnern mag), wozu später die Sitte des Besprengens mit Weihwasser beim Betopfer ein Analogon bietet, vgl. auch Hermann G. A. §. 22, 11—13, — dies scheint genugsam die Symbolik auch des Opfers beim Schwur zu bestätigen, so wie der Umstand, dass das geschlachtete Opferthier in diesem Fall dem Gebrauch des Menschen entzogen wird (s. Anm. zu Il. *γ*, 310). Eine Analogie aus den Gebräuchen der Römer hat Putsche aus Liv. 1, 24 angeführt, wozu noch 21, 45 extr. kommt; vgl. die Ausll. — Endlich ist noch die Frage zu erledigen, ob Meineid bei Homer vorkommt und welche Strafen derselbe zur Folge hat. Vom Meineid — *ἐπίορκος*, vgl. Döderlein Gl. §. 2294; *μὰψ ὀμόσαι* Il. *ο*, 40 — findet sich unsers Wissens nur ein [1]) nicht

---

*) Eustath.: *σύμβολον δ' ἦν τοῦτο τοῦ εἰς κεφαλὴν τραπήσεσθαι τὰ κακὰ τοῖς ἐπιορκήσουσιν.*

1) Geppert über den Ursprung der h. Ged. 1 p. 95. [(vgl. Schol. A zu *ο*, 41) weist nach, dass Here in dem Schwur Il. *ο*, 36 ff. genau genommen einen Meineid schwört; wenn er aber schliesst: „diese Worte (v. 58) sind ein deutlicher Beweis davon, dass Homer den Doppelsinn in dem Schwur der Here beabsichtigte, wenn schon er sich über die Zulässigkeit desselben oder über seine Verwerflichkeit nicht näher ausspricht," so müssen wir im Interesse Homers aufs Entschiedenste gegen eine solche (überdiess durch v. 58 keineswegs begründete) Deutung protestiren. Wir halten es geradezu für eine moralische Unmöglichkeit, dass Homer in dem feierlichsten Schwur, den er überhaupt anführt, eine wegen v. 40 besonders auffallende reservatio mentalis anbringen sollte und sind überzeugt, dass solcher Frevel von ihm ganz ausdrücklich würde gebrandmarkt worden sein, viel stärker jedenfalls als durch ein *δολοφρονέουσα*, das etwa, wie Geppert meint, in v. 35 hätte angebracht werden können. Vielmehr ist dem Dichter über der Ausführung dieser grossartigen Scene entgangen,

einmal sichres Beispiel, das des Autolykos in Od. *τ*, 395, wovon §. 24 a extr. die Rede war. Wenn es von Hektor's Versprechen an Dolon Il. *κ*, 332 heisst: *ὣς φάτο καί ῥ᾽ ἐπίορκον ἐπώμοσε*, so ist damit nur gemeint, dass er invitus ac nescius etwas beschwor, dessen Erfüllung nicht in seiner Macht liegen sollte. Bekannt aber ist der durch Pandaros in Il. *δ* begangene Eidbruch (die Ausdrücke dafür *γ*, 299; *δ*, 67; 236; 271; 157; *η*, 351). Sehr bemerkenswerth ist, dass der feierliche Schwur des unscheinbaren Bettlers (Odysseus) trotz der Versicherung seiner Wahrheitsliebe den Eumaios nicht zu überzeugen vermag, Od. *ξ*, 171: *ἀλλ᾽ ἤτοι ὅρκον μὲν ἐάσομεν*, woraus doch die Geneigtheit blickt, dem Bettler, wie solches Volk bei Homer überhaupt voll Lügen steckt, auch einen Meineid zuzutrauen. Und wenn wir auch, wie gesagt, kein entschiedenes Beispiel solchen Frevels antreffen, so ist doch auch die Naivität nicht mehr so gross, dass man aufs blosse Wort baut; das beweist die Häufigkeit des Eides, und wenn diese auch theilweise auf Rechnung der Lebhaftigkeit des Südländers zu setzen sein mag, so bleibt doch auffallend, dass so oft der Eid abverlangt wird; diese auffallende Thatsache muss von uns wenigstens constatirt werden. — Von den späteren Beispielen ist hymn. 3, 274 und 379—385 schon in der Note zu §. 23 a besprochen, und dass Aphrodite ihr Gelübde bricht, davon wird ausdrücklich dem Zeus die Schuld beigemessen hymn. 4, 45, 53; in beiden eine durchaus unhomerische Auffassung der Götter. — Dass nun der Meineid schwere S t r a f e n zur Folge hat, ist ein Glaube, der schon in der Symbolik des feierlichen Schwurs genugsam angedeutet ist, auch wenn wir nicht Agamemnon's Zeugniss dafür hätten, welcher Il. *τ*, 259 neben Zeus, Gaia, Helios auch die Erinyen anruft: *αἵθ᾽ ὑπὸ γαῖαν ἀνθρώπους τίνυνται, ὅτις κ᾽ ἐπίορκον ὀμόσσῃ* und dann fortfährt: *εἰ δέ τι τῶνδ᾽ ἐπίορκον, ἐμοὶ θεοὶ ἄλγεα δοῖεν πολλὰ μάλ᾽, ὅσσα διδοῦσιν ὅτις σφ᾽*

---

dass man nach Jahrhunderten beim Studium seiner indess geschriebenen Gedichte (vgl. Schol. A ad 41, Eustath. ad v. 48) Momente finden werde, die er freilich hätte berücksichtigen sollen, die aber seine Zuhörer mit ihm recht gut übersehen konnten.]

ἀλίτηται ὀμόσσας. Und zwar kommt die Strafe für solchen Frevel natürlich denjenigen Göttern zu, welche im Eid selbst angerufen sind, besonders den chthonischen, s. z. Il. *γ*, 278 u. oben II, 5, vor allen aber dem Zeus als Hort des Eides — obwohl er den Beinamen *ὅρκιος* noch nicht führt —; auch darum heisst es Il. *η*, 411: *ὅρκια δὲ Ζεὺς ἴστω,* vgl. *ψ*, 42; Od. *τ*, 303 und der Vertrag heisst *Διὸς ὅρκια* Il. *γ*, 107, vgl. *δ*, 160; *η*, 69. — Welcher Art aber die Strafen sind, geht hervor aus der schon angeführten Stelle Il. *γ*, 278 ff. vgl. mit *δ*, 161 f.: *σύν τε μεγάλῳ ἀπέτισαν, σὺν σφῇσιν κεφαλῇσι γυναιξί τε καὶ τεκέεσσιν,* wozu für die spätere Zeit zu vergleichen N. Th. p. 243, Hermann G. A. §. 22, 14 und 15. Blieb nun ein offenkundiger Meineid zunächst ungestraft, so konnte der Mensch sich trösten wie in der zuletzt angeführten Stelle Agamemnon; blieb er es aber fürs ganze irdische Leben, so konnte — wie die Anm. zu Il. *γ*, 278 ausführt — die menschliche Meinung von göttlicher Strafgerechtigkeit nur damit sich befriedigen, dass sie die Strafe für aufgeschoben, nicht aufgehoben erachtete, somit ins Leben nach dem Tode verlegte. — Wie aber werden Götter für etwaigen Meineid gestraft? Diese Frage lag dem homerischen Glauben so ferne, dass sie erst von späterer Reflexion aufgeworfen und beantwortet werden konnte (Hes. *Θ*. 795 ff.); dass aber blosse Einkerkerung in den Tartaros diese Strafe nicht sein konnte, ist schon I, 19 dargethan.]

25. Der Sinn für Wahrhaftigkeit steht in unmittelbarer Verbindung mit jenem nackten Hervortreten der Leidenschaften *), welche ihre eigentliche Sphäre haben in den profanen Verhältnissen des Menschen zum Menschen, in welchen die Natur den meisten Raum hat sich hervorzuthun. Die Frage, die wir analog der bereits erörterten von der Liebe des Menschen zur Gottheit aufwerfen müssen, ist demzufolge die nach der Liebe der Menschen untereinander, wie sie sich ausspricht in rein persönlichen Verhältnissen. Im Allgemeinen finden wir zunächst den Satz ausgesprochen — wenn auch

*) Zelter sagt einmal in einem Brief an Göthe: Napoleon, den ich für wahr halte, da er sich keine Gewalt anzuthun brauchte.

auf ein specielles Verhältniss angewendet — *οὐδ' ὁσίη κακὰ ῥάπτειν ἀλλήλοισιν* Od. *π*, 423 *). Indess wollen wir nach dem Stoffe, den uns der Dichter an die Hand gibt im Einzelnen reden von Zorn und Versöhnung, von Unbarmherzigkeit und Schonung, von Rachsucht und Vergebung.

Δύσζηλοι γάρ τ' εἰμὲν ἐπὶ χθονὶ φῦλ' ἀνθρώπων sagt Odysseus Od. *η*, 307, was Alkinoos nicht als Sentenz bestreitet, sondern nur auf sich nicht angewendet wissen will (309). Vgl. Il. *σ*, 108: *χόλος, ὅστ' ἐφέηκε πολύφρονά περ χαλεπῆναι· ὅστε πολὺ γλυκίων μέλιτος καταλειβομένοιο ἀνδρῶν ἐν στήθεσσιν ἀέξεται, ἠΰτε καπνός·* ferner Il. *ι*, 553: *χόλος, ὅστε καὶ ἄλλων οἰδάνει ἐν στήθεσσι νόον πύκα περ φρονεόντων.* So finden wir denn die homerischen Helden sehr zum Zorne geneigt. Jedermann weiss, wie Kalchas der Pest Ursache nicht eher angeben will, als bis ihm Achilleus Schutz gelobt gegen Agamemnon's ungerechtes Zürnen, das er ohne Weiteres voraussetzt, ja, wenn der König auch den Ausbruch der Leidenschaft momentan bezwingen sollte, gleichwohl als Groll für die Zukunft fürchtet. Jedermann kennt ferner die Verwirklichung dieser Besorgniss (Il. *α*, 103 ff.), den Hader der Fürsten, und wie sich aus diesem Achilleus' *μῆνις* entwickelt, die er nicht eher aufgiebt, als bis sein Ich von Hektor viel tiefer verwundet wird, als es von Agamemnon verletzt worden war. Achilleus fährt auf, als der edel aufgenommene Priamos hinsichtlich der Auslieferung der Leiche dringlich wird; Il. *ω*, 559; 568: *τῷ νῦν μή μοι μᾶλλον ἐν ἄλγεσι θυμὸν ὀρίνῃς· μή σε, γέρον, οὐδ' αὐτὸν ἐνὶ κλισίῃσιν ἐάσω καὶ ἱκέτην περ ἐόντα, Διὸς δ' ἀλίτωμαι ἐφετμάς.* Hinwiederum müssen die Diener Hektor's hinauszutragende Leiche vor Priamos verbergen, *ὡς μὴ Πρίαμος ἴδοι υἱόν· μὴ ὁ μὲν*

*) [Weder der Text noch die Scholien oder Eustathius geben genügenden Anlass, diesen und den vorhergehenden Vers auszuwerfen, wie Bekker stillschweigend (vielleicht dem Zenodot zu Gefallen? vgl. Düntzer p. 52) thut. Denn an *ἱκέτης* nehmen wir keinen Anstoss, mag es nun für *ἱκετεία* gebraucht sein, welches Abstractum Homer noch nicht hat, oder mit Ameis als allgemeine Hindeutung auf des Antinoos Vater gefasst werden.]

ἀχνυμένῃ κραδίῃ χόλον οὐκ ἐρύσαιτο, παῖδα ἰδών, Ἀχιλῆϊ δ' ὀρινθείη φίλον ἦτορ, καί ἑ κατακτείνειε. Vgl. auch in Bezug auf Achilleus Il. λ, 653. Ingleichen heisst es aus politischen Rücksichten von Aineias Il. ν, 460: αἰεὶ γὰρ Πριάμῳ ἐπεμήνιε δίῳ. Antilochos selbst, der φίλος ἑταῖρος des Achilleus, bricht gegen diesen bis zur Drohung, einen Kampf mit Jedwedem bestehen zu wollen, heraus, als sein Meister Miene macht, ihm widerrechtlich einen Kampfpreis zu entziehn; Il. ψ, 543: ὦ Ἀχιλεῦ, μάλα τοι κεχολώσομαι, αἴ κε τελέσσῃς τοῦτο ἔπος κτλ. v. 553 τὴν δ' ἐγὼ οὐ δώσω· περὶ δ' αὐτῆς πειρηθήτω, ἀνδρῶν ὅς κ' ἐθέλῃσιν ἐμοὶ χείρεσσι μάχεσθαι. Selbst Odysseus, der vielerfahrene, dem sein Grossvater Autolykos zum Denkmal eigener Gemüthsart den Namen des Zornigen*) gab (Od. τ, 407: πολλοῖσιν γὰρ ἔγωγε ὀδυσσάμενος τόδ' ἱκάνω, ἀνδράσιν ἠδὲ γυναιξὶν ἀνὰ χθόνα πουλυβότειραν), kann den Zorn weder gegen den Gefährten Eurylochos, der sich seinem Willen in Kirke's Behausung zu gehen widersetzt (Od. κ, 438 ff.), noch gegen den Phaiaken Euryalos bezwingen, als dieser Od. θ, 158 gegen des Fremdlings Kampffertigkeit Zweifel erhebt; vgl. 178: ὤρινάς μοι θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι φίλοισιν, εἰπὼν οὐ κατὰ κόσμον κτλ. Der alte Priamos ist ein zorniger König gegen die Troer Il. ω, 239 ff. und ein zorniger Vater ib. 253, so mild und gütig er auch gegen die unheilvolle Schwiegertochter ist (ω, 770). Ja selbst der sanfte Nestor kann heftig zürnen, wenn es seinen Willen durchzusetzen gilt; Od. ο, 212: οἷος ἐκείνου θυμὸς ὑπέρβιος, οὔ σε μεθήσει ff.

26. Dieser Zornmüthigkeit und Unversöhnlichkeit gegenüber erkennt das Gewissen des homerischen Menschen den Edelmuth einer versöhnlichen Gesinnung an. Mit einer Art von sittlichem Grauen wendet sich Patroklos von Achilleus' Groll gegen die Danaer weg (Il. π, 30: σὺ δ' ἀμήχανος ἔπλευ, Ἀχιλλεῦ· μὴ ἐμέ γ' οὖν οὗτός γε λάβοι χόλος, ὃν σὺ

---

*) [Pott widerlegt in Kuhns Ztschr. IX p. 212 f. mehrere Etymologieen des Namens und schliesst: „Was man aber eigentlich mit der Wahl dieses tiefbedeutsamen Namens gewollt habe, bleibt, glaube ich, erst noch zu ermitteln“ — für den Sprachforscher nämlich.]

φυλάσσεις). Das schlechte Fechten der Achaierhelden von einem Zorne gegen den Atriden herleitend ruft Il. *ν*, 115 in Kalchas' Gestalt Poseidon: *ἀλλ' ἀκεώμεθα θᾶσσον· ἀκεσταί τοι φρένες ἐσθλῶν·* cf. *ο*, 203: *στρεπταὶ μέν τε φρένες ἐσθλῶν.* Sühne des Beleidigten ist Pflicht eines Jeden (Od. *θ*, 396), sogar des Königs; Il. *τ*, 179: *αὐτὰρ ἔπειτά σε* (den Achilleus) *δαιτὶ ἐνὶ κλισίῃς ἀρεσάσθω πιείρῃ, ἵνα μήτι δίκης ἐπιδευὲς ἔχῃσθα· — οὐ μὲν γάρ τι νεμεσσητὸν, βασιλῆα ἄνδρ' ἀπαρέσσασθαι, ὅτε τις πρότερος χαλεπήνῃ* *). Demgemäss sagt Agamemnon zu dem ungerecht beleidigten Odysseus Il. *δ*, 362: *ἀλλ' ἴθι, ταῦτα δ' ὄπισθεν ἀρεσσόμεθ', εἴ τι κακὸν νῦν εἴρηται· τὰ δὲ πάντα θεοὶ μεταμώνια θεῖεν.* Vgl. Il. *ζ*, 526. Darum sühnt auch Antilochos den zürnenden Menelaos durch freiwillige Herausgabe des diesem nicht redlich abgewonnenen Preises und zwar mit den schönen Worten (Il. *ψ*, 594): ich will dir lieber noch etwas Anderes dazu geben, *ἤ σοίγε, Διοτρεφὲς, ἤματα πάντα ἐκ θυμοῦ πεσέειν καὶ δαίμοσιν εἶναι ἀλιτρός.* Doch bedürfen wir solcher einzelnen Belege kaum, da ja die Lehre von der Versöhnlichkeit vom Dichter selbst so zu sagen theoretisch behandelt wird in Phoinix' Rede an Achilleus Il. *ι*, 496 ff. In diesen unvergleichlichen Versen wird als Motiv zu versöhnlicher Gesinnung fürs erste die Versöhnbarkeit der Götter angegeben, deren Persönlichkeit doch unendlich mehr berechtigt sei, eine Be-

*) [Diese Stelle hat verschiedene Auffassung erfahren; vgl. Döderlein Gl. §. 550 und neuerdings Friedländer Analecta Homerica p. 27. Aber sollte sich Döderlein's Bedenken nicht heben lassen durch die Uebersetzung: „denn es ist fürwahr einem König keineswegs zu verargen (d. h. keine Schande), wenn er einen Mann wieder aussöhnt, wann man (selbst) zuerst gezürnt hat"? Wir glauben in *ἀπαρέσσασθαι* der Präposition dieselbe verstärkende Bedeutung beilegen zu dürfen, die sie auch hat in Zusammensetzung mit *ἄγχω, ἀναίνομαι, ἀνύω, ἀτιμάω, γυμνόω, ἐχθαίρω, θαυμάζω, θνήσκω, καίνυμαι, κτείνω, μηνίω, ὄλλυμι, ὄμνυμι, πνίγω, ῥιγέω, σκυδμαίνω, φημί*, in *ἀπάλθομαι, ἀπατάω, ἀπεχθάνομαι* u. a. Der in v. 181 liegende Gedanke scheint uns nur Parenthese, mit dem letzten Hauptsatz daher vielmehr v. 179 begründet zu sein.]

leidigung hoch anzuschlagen (woraus, wie wir aufs neue bemerken, aufs deutlichste hervorgeht, wie sehr die sittlichen Forderungen, die man an die Menschen stellt, von der den Göttern zugeschriebenen Gesinnung bedingt sind). Deren Beispiel aber muss um so mehr wirken, als sie ihre Gesinnung auch darin bethätigen, dass Zeus die reuigen Abbitten, welche das von der Bethörung gestiftete Böse hinterher wieder gut zu machen suchen, unter seinen eigenen Schutz und Schirm genommen hat, und den Unversöhnlichen, der sie verachtet, straft. Dies wird ausgedrückt in der Allegorie von den *λιταῖς*, den Töchtern des Zeus, welche in unschöner Gestalt [„*χωλαί* ungern und zögernd, *ῥυσαί* mit finstrer Stirn, aus Reue oder Verdruss, *παραβλῶπες* aus Scham vor dem Beleidigten *)“] der rasch vorangeeilten Ate nachhinken, und über den Frevler, der sie verachtet, die Strafe von Zeus erflehen, dass die Ate, welche früher den Beleidiger bethört hat, nunmehr zu ihm, dem unversöhnlichen Beleidigten, übergehe. Dies scheint mir der Sinn zu sein von dem durch seine Stellung als gegensätzlich bezeichneten *τῷ Ἄτην ἅμ᾽ ἕπεσθαι*, ut hunc vicissim sequatur Ate [*ἵνα βλαφθεὶς ἀποτίσῃ*, damit er durch Bethörung (zur Sünde und somit durch die Strafe derselben durch Unglück) es büsse]. Ja, fährt der Dichter fort, der Beleidiger erwirbt sich durch geleistete Genugthuung sogar ein Recht auf Verzeihung, insbesondere wenn er bedeutende Männer als Vermittler schickt. Diese Pflicht der Versöhnlichkeit wird aber von der gesammten alten Heroenwelt anerkannt (v. 524: *οὕτω καὶ τῶν πρόσθεν ἐπευθόμεθα κλέα ἀνδρῶν ἡρώων, ὅτε κέν τιν᾽ ἐπιζάφελος χόλος ἵκοι· δωρητοί τε πέλοντο, παράῤῥητοί τ᾽ ἐπέεσσι*), was der Dichter mit Meleagros' Beispiel ausführlich belegt.

27. Allein nach demjenigen, was oben I, 14 über die rachsüchtige, unversöhnliche Gemüthsart der Götter zu berichten war, kann es nicht Wunder nehmen, dass furchtbare Aeusserungen von Rachedurst, ja Hass bis nach dem Tode noch bei den Menschen ebenfalls vorkommen. Zeus' Wort

*) [Döderlein Gl. §. 248 und ähnlich schon Schol. AD z. v. 502.]

von Here's Zorn gegen Priamos und die Troer, dass sie diese vor Hass wohl roh verschlingen könnte (Il. δ, 34 ff.), findet eine merkwürdige Analogie in der Aeusserung Hekabe's Il. ω, 212: τοῦ (des Achilleus) ἐγὼ μέσον ἧπαρ ἔχοιμι ἐσθέμεναι προσφῦσα· τότ' ἄντιτα ἔργα γένοιτο παιδὸς ἐμοῦ, mit welcher bestialischen Rachewuth gleichfalls sehr merkwürdig das gleich folgende Motiv derselben contrastirt, welches darin besteht, dass Hektor als Held im Kampfe für das Vaterland gefallen sei. Ergreifend ist ferner das Schweigen des Ajas in der Unterwelt, der von dem mit edelster Anerkennung des Beleidigten um Versöhnung bittenden Odysseus unversöhnlich sich abkehrt Od. λ, 541—564.

28. Diese Unversöhnlichkeit zeigt sich im Kriege, da wo Schonung irgend einer Art strategisch möglich ist, aber versagt wird, als Unbarmherzigkeit. Hier wie dort wird der Grund des feindseligen Gegensatzes als ein absoluter, jeder Vermittlung und Sühnung unfähiger gefasst, und zwar nach willkürlicher Schätzung des verletzten Individuums. Das Kriegsrecht erlaubt, den Feind, der sich gefangen giebt, zu schonen und für Lösegeld frei zu lassen. Aber wir finden nicht nur, dass Aias den Kleobulos ζωὸν ἕλε, βλαφθέντα, κατὰ κλόνον· ἀλλά οἱ αὖθι λῦσε μένος πλήξας ξίφει αὐχένα κωπήεντι, Il. π, 331 f., [wo vielleicht das Kampfgewühl es unmöglich machte, einen Gefangenen am Leben zu lassen], sondern noch auffallender ist die Stelle Il. ζ, 51. Als hier Menelaos den Troer Adrestos am Leben lassen will, kommt Agamemnon, und stellt ihm, was ein Troer an ihm gefrevelt, als eine jede Sühnung verschmähende, nur durch Untergang des ganzen Volkes zu büssende That vor (v. 58: μηδ' ὅντινα γαστέρι μήτηρ κοῦρον ἐόντα φέροι, μηδ' ὃς φύγοι· ἀλλ' ἅμα πάντες Ἰλίου ἐξαπολοίατ' ἀκήδεστοι καὶ ἄφαντοι). Und der Dichter fügt ein Urtheil bei: ὣς εἰπὼν ἔτρεψεν ἀδελφειοῦ φρένας ἥρως αἴσιμα παρειπών. Was den Atriden des Paris That, ist dem Achilleus Patroklos' Tödtung. Zu Priamos' Sohn Lykaon, der gegen ihn sogar ein Recht als ἱκέτης geltend machen will (Il. φ, 74 ff.) und um Schonung fleht, sagt er v. 90: νήπιε, μή μοι ἄποινα πιφαύσκεο μηδ' ἀγόρευε. Πρὶν μὲν γὰρ Πάτροκλον ἐπισπεῖν αἴσιμον ἦμαρ, τόφρα τί μοι πεφιδέσθαι ἐνὶ φρεσὶ φίλτερον ἦεν Τρώων, καὶ πολλοὺς

ζωοὺς ἕλον ἠδ᾽ ἐπέρασσα. νῦν δ᾽ οὐκ ἔσθ᾽, ὅστις θάνατον φύγῃ — καὶ πάντων Τρώων, πέρι δ᾽ αὖ Πριάμοιό γε παίδων [und so tödtet er ihn, nachdem er ihm mit einer Regung von Mitleid zugerufen: ἀλλά, φίλος, θάνε καὶ σύ — worüber Döderlein Reden I p. 253 zu vergleichen — und ihn mit des Patroklos und seinem eigenen Loos gleichsam getröstet hat]. Als Hektor, dessen Feindschaft dem Krieger, nicht der Person gilt, von gütlichem Vertrage vor dem Entscheidungskampfe spricht, dass nämlich der Sieger den gefallenen Feind zur Bestattung herausgeben solle, vergleicht er daher seine Feindschaft gegen Hektor der ewigen Naturfeindschaft zwischen Löwen und Menschen, zwischen Wölfen und Lämmern, und stösst des erlegenen, mit dem Tode ringenden Troerhelden Flehn um Bestattung mit den Worten zurück (Il. χ, 345): μή με, κύον, γούνων γουνάζεο, μηδὲ τοκήων. Αἲ γάρ πως αὐτόν με μένος καὶ θυμὸς ἀνείη, ὤμ᾽ ἀποταμνόμενον κρέα ἔδμεναι, οἷά μ᾽ ἔοργας· ὡς οὐκ ἔσθ᾽, ὃς σῆς γε κύνας κεφαλῆς ἀπαλάλκοι, eine Drohung, die er, so gut er die zwölf Troerjünglinge dem Patroklos zur Sühne schlachtet (Il. ψ, 20; 175), verwirklichen würde, wenn nicht unter der Götter Vermittlung, welche sein schnöder Grimm gegen den edlen Helden zum Theil aufs äusserste empört (Il. ω, 40; 112 ff.), Priamos' persönliche Erscheinung sein Herz erweichte.

29. Was dem Feinde gegenüber Unbarmherzigkeit ist, erscheint gegen den Verbrecher als scharfes Recht, da, wo das Verbrechen den Personen nach weit ausgedehnt wird, beinahe als Grausamkeit. Des Odysseus ungetreue Mägde, der Ziegenhirte Melanthios, der gemartert wird, bevor er stirbt, erleiden, was ihre Thaten werth sind (Od. χ, 462 ff.). Härter ist, dass der θυοσκόος der Freier, Leiodes, des Verdachtes wegen sterben muss, als hab' er im Dienste der Freier oft um des Odysseus Ausbleiben gebetet (ib. 320 ff.), so wie auch Il. λ, 130 ff., unter gleichen Umständen, wie in Il. ζ, 45 ff., des Troers Antimachos Schuld, der an Menelaos und Odysseus als Gesandten in Ilios das Völkerrecht zu brechen gerathen, an seinen Söhnen Peisandros und Hippolochos durch Verweigerung des Pardons gestraft wird. Mit diesen Bestrafungen vergleiche man die Verschonung des Sängers Phemios und des Heroldes Medon, die beide gleich Leiodes

den Freiern gedient, jener gezwungen, dieser mit einiger Treue gegen das Königshaus, während Leiodes, dem Frevel gram und selbst rein, von Amtswegen am Hausherrn gesündigt hat (Od. χ, 310—360).

30. Oben haben wir die Versöhnlichkeit auf religiöser Grundlage ruhen sehn; derselbe Fall ists mit der Barmherzigkeit und Schonung. Zu den oben §. 26 angeführten Stellen fügen wir noch das schöne Wort des Eumaios (Od. ξ, 388) zu dem nicht erkannten Odysseus, der ihm, wie er glaubt, mit Lügen gastliche Sorgfalt abschmeicheln wolle: *οὐ γὰρ τοὔνεκ' ἐγώ σ' αἰδέσσομαι οὐδὲ φιλήσω, ἀλλὰ Δία ξένιον δείσας αὐτόν τ' ἐλεαίρων*, wo das religiöse Motiv der Schonung vom natürlich-menschlichen begleitet ist, wie in den Worten des Priamos zu Achilleus Il. ω, 503: *ἀλλ' αἰδεῖο θεούς, Ἀχιλεῦ, αὐτόν τ' ἐλέησον μνησάμενος σοῦ πατρὸς κ.τ.ἑ.* Das *σεβάσσατο γὰρ τόγε θυμῷ*, womit der Dichter den Grund angiebt, aus welchem Il. ζ, 167 Proitos den Bellerophon geschont, ib. 417 Achilleus den erschlagenen König Eetion nicht auch der Rüstung beraubt, heisst gleichfalls nichts Anderes, als: das verbot ihm sein Gewissen.

31. Nicht mehr dem Einzelnen blos als Einzelnem steht der Mensch dem Menschen dann gegenüber, wenn Stand und Verhältniss Anspruch auf Pietät begründet. Dies ist schon der Fall bei der Freundschaft. [Abgesehen von dem Verhältniss zwischen Hektor und Polydamas, zwischen Glaukos und Sarpedon, zwischen Diomedes und Odysseus, leuchtet besonders Achilleus und Patroklos als Muster von Freundschaft hervor, wie später Orestes und Pylades.] Die Freundschaft nun, wenn auch auf natürliche Neigung basirt, erweist sich doch darin als geheiligtes, blosser Willkürlichkeit entnommenes Verhältniss, dass es dem älterlichen und geschwisterlichen gleichgestellt wird. Achilleus sagt Il. τ, 321, dass selbst seines Vaters Peleus Tod ihm kein grösseres Unglück gewesen wäre, als der des Patroklos, und will sogar im Hades des Freundes nicht vergessen Il. χ, 389; vom eben gefallenen Lykophron sagt Ajas Il. ο, 439: *ὃν νῶϊ — ἶσα φίλοισι τοκεῦσιν ἐτίομεν ἐν μεγάροισιν*, und Od. θ, 585 heisst es theoretisch vom Freunde: *οὐ μέν τι κασιγνήτοιο χερείων γίγνεται, ὅς κεν ἑταῖρος ἐὼν*

πεπνυμένα εἰδῇ. Doch erscheint die dem Freunde geschuldete Pietät noch innerhalb der Sphäre der Natürlichkeit; schon im Sänger aber wird, obgleich er weder priesterlichen Charakter hat, noch geradezu „in heiliger Hut steht" (vgl. Nitzsch I p. 191), der Gott geehrt, der ihm die Gabe des Liedes verliehn; wesshalb auch Phemios im Freiermorde dem Odysseus gegenüber zuerst seinen Stand als gottgelehrter Sänger, und dann erst seine Unschuld geltend macht (Od. *χ*, 345 ff.). [Darum heisst er auch Od. *ρ*, 385 *θέσπις* und sehr oft *θεῖος ἀοιδός*. Homer lässt den Odysseus sagen Od. *θ*, 479 ff.: *πᾶσι γὰρ ἀνθρώποισιν ἐπιχθονίοισιν ἀοιδοὶ τιμῆς ἔμμοροί εἰσι καὶ αἰδοῦς, οὕνεκ' ἄρα σφέας οἴμας Μοῦσ' ἐδίδαξε, φίλησε δὲ φῦλον ἀοιδῶν.*] Das Alter hat gleichfalls seine Ehre von den Göttern, wie denn Il. *ψ*, 787 Antilochos sagt: *εἰδόσιν ὔμμ' ἐρέω πᾶσιν, φίλοι, ὡς ἔτι καὶ νῦν ἀθάνατοι τιμῶσι παλαιοτέρους ἀνθρώπους,* und dies nach den Alterstufen durchführt. Darum dankt Il. *ψ*, 647 ff. Nestor dem Achill für die geschenkte Schale mit den Worten: *χαίρει τέ μοι ἦτορ, ὥς μευ ἀεὶ μέμνησαι ἐνηέος οὐδέ σε λήθω τιμῆς, ἧστέ μ' ἔοικε τετιμῆσθαι μετ' Ἀχαιοῖς*, betrachtet also diese Ehre als ihm durchaus gebührend. Penelope schliesst ihren Verweis an Eurykleia mit den Worten: wenn mich eine andre Dienerin mit solcher (Lügen-) Botschaft geweckt hätte, würde ich sie übel heimgeschickt haben, *σὲ δὲ τοῦτό γε γῆρας ὀνήσει* Od. *ψ*, 24. [Auch hofft Priamos sogar auf den gegen Hektors Leichnam wüthenden „frevelnden, gewaltthätigen" Achilleus durch seine Erscheinung Eindruck zu machen Il. *χ*, 419: *λίσσομαι — ἤν πως ἡλικίην αἰδέσσεται ἠδ' ἐλεήσῃ γῆρας.*] Desshalb macht Agamemnon als Grund der von Achilleus gegen ihn zu fordernden Versöhnlichkeit nicht blos seine königliche Herrlichkeit, sonders auch die Jahre geltend, die er vor ihm voraus hat; Il. *ι*, 161: *καί μοι ὑποστήτω, ὅσσον βασιλεύτερός εἰμι, ἠδ' ὅσσον γενεῇ προγενέστερος εὔχομαι εἶναι.* Vgl. Il. *α*, 259; auch lässt sich, wenn schon mehr als an etwas Analoges, erinnern an Il. *ο*, 204: *οἶσθ' ὡς πρεσβυτέροισιν Ἐρινύες αἰὲν ἕπονται·* denn hier ist zunächst von Geschwistern die Rede. Edle Bescheidenheit wird von den Jünglingen gefordert, und, wenn nicht zuweilen die Thorheit der Jugend den

Verstand überwältigt (Od. η, 294; ψ, 604 etc.), auch bethätigt (Diomedes Il. ξ, 112; Antilochos Il. ψ, 587 ff.; Telemachos Od. γ, 24; Peisistratos ib. 43 ff.). Bedrängniss des hülflosen Alters ist Gegenstand des höchsten Mitleids (Il. ω, 488 coll. 516 [und Od. δ, 754: μηδὲ γέροντα (den Laërtes) κάκου κεκακωμένον]) und Schändung des heiligen Leichnams eines greisen Mannes von allen Kriegsereignissen das entsetzlichste (Il. χ, 71 ff.). Endlich dem Todten wird das Begräbniss durch den sonst verwirkten göttlichen Zorn garantirt (μή τοί τι θεῶν μήνιμα γένωμαι Od. λ, 73 coll. Il. χ, 358*), selbst der todte Verbrecher, wenn es sonst die Verhältnisse gebieten, durch einen Leichenschmaus geehrt (Od. γ, 309: ἤτοι ὁ (Orestes) τὸν κτείνας δαίνυ τάφον Ἀργείοισιν μητρός τε στυγερῆς καὶ ἀνάλκιδος Αἰγίσθοιο· vgl. Nitzsch I. p. 204 **), sogar von den Göttern die Kinder der Niobe am zehnten Tage bestattet, nach Il. ω, 612), ja selbst mit tiefem sittli-

*) Hier hatte Achill drohend und entschieden zu Hektor gesagt: nein, Hunde und Raubvögel sollen dich gänzlich zerfleischen. Dieser erwiedert sterbend: Wohl seh' ich Alles kommen; denn ich kenne dich (du wirst dich meiner nicht erbarmen) und ich sollte dich also nicht begütigen. Denn fürwahr dir lebt ein eisernes Herz im Busen. Doch hüte dich, dass ich dir nicht eine Quelle des Zornes der Götter werde an jenem Tag, wo dich Paris und Phoibos Apollon, so tapfer du bist, umbringen werden am Skäischen Thor. [Offenbar also schwebt dem Sterbenden — vgl. IV §. 30 — hier der Tod seines Feindes vor als herbeigeführt von den Göttern lediglich wegen der Drohung ihm das Begräbniss zu verweigern (v. 354). Dies sind ja die letzten Worte, die er im Leben von Achill hört. Wenn aber faktisch vielmehr nur die spätere Misshandlung des Todten den Zorn der Götter herbeigeführt hätte — §. 28 a. E. — und nicht zugleich die dadurch neu bekräftigte Absicht jene Drohung wahr zu machen, so musste sich darüber eine Andeutung im Dichter finden. Der Mangel derselben und die Parallele Od. λ, 73 scheint uns gegen Jansen (a. O. p. 28 Note) zu sprechen.] Vgl. Hegel, Aesth. III p. 391.

**) Wegen des Antiquarischen vgl. Helbig p. 185 ff.; [jetzt auch theilweise Hermann Priv. Alt. §. 39 f.] Eine Hauptstelle, wenn auch zum Theil für unächt erklärt, ist Il. η, 330 — 337. Nach dieser und ψ, 45 bemerken wir hier nur in der Kürze, dass bei

chen Sinne das Frohlocken über den Tod der Verbrecher verpönt Od. χ, 411 ff. [Andrer Ansicht ist Döderlein Gl. §. 2163, ohne dass wir indess nach derselben die Stelle hier

---

Homer die Todtenbestattung in **drei** Hauptstücken besteht, **erstlich** in der Verbrennung des Leichnams unter Weinspenden, χοαί, zu denen die abgeschiedene Seele gleichsam geladen zu werden scheint (Il. ψ, 220. 221; ein anderes Rufen ist das Od. ι, 65, wo damit, wie mit einem Lebewohl, den Gefallenen die letzte Ehre auf die unter den vorhandenen Umständen einzig mögliche Weise erzeigt wird [Nitzschens Einwendungen dagegen III p. 17 scheinen uns nicht auszureichen]), **zweitens** in der Errichtung des Grabhügels sammt der στήλη Il. π, 457 coll. Od. λ, 77, worauf das Gedächtniss des Gestorbenen bei der Nachwelt beruht, ib. 76 coll. Il. η, 87 — 91; in diesem Hügel werden auch die Gebeine des verbrannten Leichnams beigesetzt [nachdem sie zuvor in eine goldene Schale zwischen eine Fettlage eingelegt und mit kostbaren Tüchern (ἑανῷ λιτί, πορφυρέοις πέπλοισι) überdeckt worden sind]; vgl. Il. ψ, 91. 252 mit [ω, 795 ff.] Od. ω, 72—84. In Il. η, 335 [wird auch schon die Sitte — vgl. Hermann §. 40, 3 — erwähnt, diese Schalen für die Kinder der Verstorbenen in die Heimath mitzunehmen. Der Einsprache der Scholien ist hiebei wohl kein besonderes Gewicht beizulegen; eher mag es auffallen, dass wir ähnliches nicht von den Gebeinen des Patroklos u. a. lesen; wir erfahren wenigstens nicht, dass man jene Schalen wieder aus dem Grab genommen und heimgebracht hätte]; **drittens** im Abschneiden des Haupthaars, welches Achilleus namentlich dem todten Patroklos in die Hand legt Il. ψ, 140—152; cf. 135. Die Todtenklage, das κλαίειν, begleitet entweder alle diese Handlungen als **natürliche** Aeusserung des Schmerzes Il. ψ, 153; 224; 252 vgl. Od. δ, 195 ff.; γ, 260; μ, 309; oder ist ein **förmlicher** und **feierlicher** Akt, welcher der Bestattung vorausgeht, Il. χ, 386; ψ, 9 — 16; ω, 664; 720. In beiden Fällen wird sie vorzugsweise das γέρας θανόντων genannt. Auf die Bestattung folgt der Leichenschmaus, Il. ψ, 29; ω, 665; 802; denn mit Fasten wird der Todte nicht betrauert, Il. τ, 225; ω, 601 ff. Eine ehrenvolle Bestattung des Anverwandten hat für die Hinterbliebenen etwas Tröstliches Od. α, 236 ff. — Als eine besondere Verpflichtung der **Gattin** wird das Zudrücken der Augen des Verstorbenen erwähnt Od. λ, 425; ω, 296. — Leichenspiele und Ehrungen des Todten, wie sie Achilleus dem Patroklos durch Abschlachtung der zwölf

nicht mehr anführen dürften.] Freilich contrastirt hiemit das Höhnen der Gefallenen im Uebermuthe der Siegesfreude; vgl. Il. λ, 450; ν, 374; π, 745 und andere Stellen bei Helbig p. 128.

32. Die Pietät, welche in den angegebenen Sphären dem Individuum um der Gattung willen erwiesen wird, kommt demselben im Verhältniss der Ehe und Familie um des sittlichen Institutes willen zu, dessen Träger es ist; die individuelle und gesetzliche Berechtigung der Person durchdringen sich hier gegenseitig und sind zumal vorhanden. Weil aber die Ehe wesentlich auf dem Verhältniss und Verkehr der Geschlechter beruht, so sind vorab über dessen Auffassung und Behandlung bei dem Dichter einige Worte nothwendig.

33. Das Sinnliche behandelt der Dichter edel, d. h. ohne Lüsternheit wie ohne Prüderie. Wo die Motive der epischen Handlung dergleichen Erwähnungen veranlassen, scheut er den Bericht so wenig, als er ihn lockend und verführerisch macht *). In der ausgeführtesten Beschreibung dieser Art, in der Scene zwischen Zeus und Here Il. ξ, ist durchaus kein Wort enthalten, das über die künstlerische Nothwendigkeit der Darstellung hinausgienge. Paris' Begier nach seiner Zurückkunft von dem Zweikampf Il. γ, 441 ff. ist nichts als markirte Zeichnung dieses zwischen sinnlicher und heroischer Erregbarkeit hin und her getriebenen Charakters [wobei überdiess der Einfluss nicht zu übersehen ist, welchen vielleicht die Göttin Aphrodite hiebei äussert; nach homerischer Ansicht entschuldigt diese den Paris unbedingt, wenn er überhaupt der Entschuldigung bedürfen sollte]. Und selbst die willkürlich gewählte Episode von Ares und Aphrodite Od. ϑ, über deren Aechtheit nicht unbegründete Zwei-

Troerjünglinge u. dgl. erweist, können wir als etwas Aussergewöhnliches übergehn. Doch erinnern wir noch an die Kenotaphien Od. α, 291; δ, 584

*) Der Vorwurf des Gegentheils, der ihm gemacht worden ist, muss höchst ungerecht genannt werden; der ächte Homer ist einer der unschuldigsten Dichter aller Zeiten.

fel obwalten, hat durchaus kein verfängliches Detail. Wie wenig der Dichter auf sinnliche Erregung ausgeht, beweisen die Ausdrücke, womit er dergleichen Erzählungen abschliesst; Il. ξ, 346: *ἦ ῥα, καὶ ἀγκὰς ἔμαρπτε Κρόνου παῖς ἣν παράκοιτιν· τοῖσι δ' ὑπὸ χθὼν δῖα φύεν νεοθηλέα ποίην — τῷ ἔνι λεξάσθην·* Il. γ, 447: *ἦ ῥα, καὶ ἄρχε λέχοσδε κιών· ἅμα δ' εἵπετ' ἄκοιτις· τὼ μὲν ἄρ' ἐν τρητοῖσι κατεύνασθεν λεχέεσσιν·* Od. ϑ, 296: *τὼ δ' ἐς δέμνια βάντε κατέδραθον.* Man erinnere sich endlich des zarten, keuschen Ausdrucks, mit welchem die Erneuerung der Ehe Penelope's berichtet wird, Od. ψ, 296: *οἱ μὲν ἔπειτα ἀσπάσιοι λέκτροιο παλαιοῦ θεσμὸν ἵκοντο* [vgl. Döderlein Gl. §. 2498].

Züchtigkeit im Wandel und ehrbare Gesinnung bei aller Aufrichtigkeit des Gefühls bethätigt sich bei des Dichters Jungfrauen und reifenden Jünglingen durchaus*). Hier ist Homer beredt, wo er schweigt; drum nennen wir billig Telemach als einen Jüngling, dem der Dichter bei männlicher Energie des Charakters, die sich vor unsern Augen entwickelt, jungfräuliche Reinheit der Gesinnung gegeben, im Gegensatz zu den wollüstigen Freiern. Nausikaa's Scheu, das Wort Hochzeit vor dem Vater auszusprechen, die von ihr anders als nach dem Traumgesicht motivirte Bitte um Wagen und Maulthiere, der von ihr geäusserte Tadel der Jungfrau, die vor öffentlicher Hochzeit in männlicher Umgebung erscheint (Od. ζ, 286: *καὶ δ' ἄλλῃ νεμεσῶ, ἥτις τοιαῦτά γε ῥέζοι, ἥτ' ἀέκητι φίλων πατρὸς καὶ μητρὸς ἐόντων* (d. i. die sie hat; cf. Od. δ, 94) *ἀνδράσι μίσγηται, πρίν γ' ἀμφάδιον γάμον ἐλθεῖν*), dies Alles passt sittlich wie künstlerisch aufs schönste zur Aeusserung, welche ib. 244 den Mägden ihr Gefühl verräth: *αἲ γὰρ ἐμοὶ τοιόσδε* (d. i. der Fremde, *τοιόσδε ὤν*) *πόσις κεκλημένος εἴη, ἐνθάδε ναιετάων, καί οἱ ἅδοι αὐτόθι μίμνειν.* Im Contrast mit solcher sittlichen Zartheit und Scheu steht das Verlangen jener einsam im Meere wohnenden Göttinnen, Kalypso's und besonders Kirke's, welche mit höchster Natürlichkeit den Helden ungescheut

*) Wo Verführungen vorkommen, sind in der Regel Götter oder Göttinnen betheiligt; z. B. Il. π, 180; ζ, 21 ff.; Od. λ, 235 ff.

begehren, und zwar so, dass Kirke die Vermählung als Unterpfand des Friedens und gegenseitigen Vertrauens betrachtet (Od. κ, 296 coll. 333).

34. [Räthselhaft erschien schon den Alten das Baden der männlichen Gäste durch Jungfrauen (und einmal Helene)[1]). Zuvörderst ist nun zu bemerken, dass es in der Regel von Sclavinnen geschieht, die dies Geschäft auch für die Familie verrichten, was aus Od. ψ, 154 (abgesehen von der Nachahmung ω, 365) hervorgeht. Wo es nicht durch Bademägde besorgt wird, hat dies wohl seine besondere Veranlassung. Dass Kalypso Od. ε, 263 dem scheidenden Odysseus selbst das Bad bereitet, erklärt sich durch den Mangel jeglicher Dienerschaft (z. B. ε, 92 f.) und kann nach dem fast achtjährigen vertrauten Umgang beider wenig befremden; wenn Helene in Troja Od. δ, 250 den Bettler (Odysseus) selbst bedient, wird diess von ihr als Ausnahme bemerklich gemacht (ἐγὼ v. 252) und motivirt (v. 256, 260), indem sie nur so den Umständen nach ihn ungestört ausfragen konnte. Hebe bereitet dem vom Kampf kommenden Ares Il. ε, 905 ein Bad als dienende Gottheit (s. oben II, 25), gerade wie die Chariten der Aphrodite, Od. ϑ, 364 ff. hymn. 4, 61. Dass Kirke endlich trotz des Wortlautes Od. κ, 450 schwerlich selbst das Bad besorgt, werden wir unten zu zeigen versuchen und darnach wäre dann auch Od. γ, 464 ff. zu beurtheilen, wo es von Nestors jüngster Tochter heisst: τόφρα δὲ Τηλέμαχον λοῦσεν καλὴ Πολυκάστη. Also der Regel nach besorgen Bademägde diess Geschäft (auch bei Leichnamen Il. ω, 587; eine Ausnahme macht auf Zeus' Befehl Apollon π, 679 mit Sarpedons und die Genossen des Patroklos bei dessen Leichnam); nur in Il. ψ, 41 treffen Herolde eine Vorbereitung dazu. An Bademägde hat man daher wohl auch zu denken, wo ihrer keine Erwähnung geschieht, wenn z. B. Od. ψ, 134, 142 Telemach mit Eumaios und Philoitios in seiner Wohnung, Diomedes und Odysseus Il. κ,

---

1) [Randbemerkungen zu p. 218 (Ed. 1) Z. 28: Geppert p. 3; zu p. 219 Z. 14: Aber Od. δ, 50; zu Z. 20: Od. ε, 264; zu Z. 29: Od. ζ, 24. Zu p. 220 Z. 28: cf. Od. ρ, 572.]

576 f. in ihrem Zelt sich baden, Mentes Od. *α*, 310 im Hause des Gastfreunds, der Pelide Il. *ψ*, 41 im Zelt des Oberfeldherrn ein Bad nehmen soll.

Dagegen wird ausdrücklich der Bademägde gedacht in Od. *ψ*, 154 und *ω*, 365; ferner befiehlt Penelope *τ*, 320 ihren Dienerinnen, den Fremdling (Odysseus) *ἠῶθεν δὲ μάλ' ἦρι λοέσσαι τε χρῖσαί τε* und da sie keine derselben namentlich für dies Geschäft bestimmt, so ist auch hieraus wahrscheinlich dass eine oder mehrere Mägde für gewöhnlich schon diess Geschäft zu besorgen hatten. Auffallend ist nun, dass Odysseus nur von einer Dienerin (Od. *κ*, 360), dagegen seine entzauberten Gefährten von Kirke selbst (450 *λοῦσε*, *ἔχρισε*, *ἀμφὶ — βάλε*) beim Bade bedient werden. Wenn wir auch kein Gewicht darauf legen, dass deren zweiundzwanzig waren, die ohnehin schwerlich von einer Person bedient werden konnten, warum sollte hier die Herrin dies Geschäft übernehmen, da sie ja wenigstens vier Dienerinnen hat und das Bad nicht mehr zur Entzauberung (v. 395) gehört? Es ist in jeder Beziehung unwahrscheinlich, dass obige Ausdrücke (v. 450) wörtlich zu nehmen wären; dagegen darf man annehmen, dass der Dichter mit einer allgemein gebräuchlichen Kürze von der Gebieterin aussagt, was sie doch durch Untergebene verrichten lässt, ohngefähr so wie Odysseus *η*, 296 von Nausikaa sagt *καὶ λοῦσ' ἐν ποταμῷ*, während er in der That sich selbst gebadet hat. Ob man sich die Sache auch in Od. *γ*, 464 so vorstellen will, hängt von der Auffassung der genannten Stellen ab; ein zwingender Grund dazu ist allerdings nicht vorhanden. Schwieriger noch sind Stellen wie folgende Od. *δ*, 48 ff. Telemachos und Peisistratos *ἔς ῥ' ἀσαμίνθους βάντες ἐυξέστας λούσαντο. τοὺς δ' ἐπεὶ οὖν δμωαὶ λοῦσαν καὶ χρῖσαν ἐλαίῳ, ἀμφὶ δ' ἄρα χλαίνας οὔλας βάλον ἠδὲ χιτῶνας, ἔς ῥα θρόνους ἕζοντο* (Variation: *ρ*, 89: *ἐκ ῥ' ἀσαμίνθου βάντες ἐπὶ κλισμοῖσι καθῖζον*). Wie kann man sagen „*λούσαντο*“ und dann, als wäre dies ganz das nämliche, fortfahren: „als aber die Dienerinnen sie gebadet und gesalbt und bekleidet hatten“? Doch nur so, wenn man das *λούεσθαι* im causativen Sinn übersetzt: sich baden lassen d. h. wenn man ein Bad (im Hause) sich gar nicht anders denken kann als mit

Handreichung einer Dienerin*). Derselbe scheinbare Widerspruch findet sich in Od. ϑ, 427, 449 vgl. 454 ff. und theilweise in hymn. 4, 61 (*λοῦσαν, χρῖσαν*) cf. 64 (*ἑσσαμένη*, anders Od. ϑ, 366).

Und vergleichen wir Od. κ, 358—366[1]) (wir lassen absichtlich ζ, 210—227 noch bei Seite), so bekommen wir folgende Vorstellung von dem Hergang. Wenn das Wasser im grossen Kessel anfängt zu sieden, wird der Badende aufgefordert (v. 361 vgl. ϑ, 449) *λούσασϑαι*, das Bad zu nehmen oder sich in die Wanne zu setzen, die theilweise (aber schwerlich mit kaltem Wasser) gefüllt sein mochte; während er so (in gebückter Stellung, ohne Gewand) decent in derselben sitzt, übergiesst ihm die (hinter ihm stehende) Magd den (über die Wanne herausragenden) Kopf und die Schultern mit dem indess (durch etwaigen Zuguss kalten Wassers in den Kessel) angenehm temperirten Wasser, wobei sie sich jedenfalls einer Art Giesskanne bediente, um das Wasser aus dem Kessel zu schöpfen und überzugiessen. — An einen Bademantel ist so wenig zu denken als an einen Deckel der Badewanne; hier hilft das *σχῆμα κατὰ τὸ σιωπώμενον* nicht aus. So viel über das *λούειν*. Beim Salben ist eine Beihülfe viel entbehrlicher und daher wohl nur theilweise anzunehmen; es wird also im Hause fast ebenso gehalten worden sein, wie in einem singulären Fall Od. ζ, 214 f. ausser demselben geschah. — Was endlich das Bekleiden betrifft, so könnte man zwar nach Od. γ, 466 — 468 vgl. ϑ, 454 ff.; ρ, 87; ψ, 154 coll. 163; ω, 367 ff., wenn man den Wortlaut betonte, glauben, der Gebadete wäre von der Die-

*) [Anders L. v. Jan. in den Münchner Gel. Anz. 1841 N. 128 p. 1031 und davon etwas verschieden Helbig in ZfAW. 1843 p. 661 f. Gladstone's „Untersuchungen über die Bedeutung der Activa und Media zum Zweck einer Feststellung darüber, ob die Heroinnen Homers wirklich ihre Helden im Bade bedient haben oder sie nur durch andere Leute bedienen liessen" kennen wir leider nicht. Ob sie ein Lächeln bei dem Leser erwecken, wie sein Recensent in der Edinburg Review 1858 p. 531 meint, müssen wir daher ebenfalls andern Lesern überlassen.]

1) cf. Spitzner de *ἀνά* etc. p. 28.

nerin mit Leibrock und Mantel bekleidet aus der Wanne gestiegen; allein das ist nicht möglich, sondern man wird in der Formel, die eben gewöhnlich die Verrichtungen der Dienerin in zwei Versen gleich zusammenfasst, mit **Eustathius** *ὑστερολογίας τρόπον* erkennen[1]), und annehmen, dass die Magd die neue Wäsche und Kleidung nur herrichte[2]) und dass nach deren Entfernung der Badende sich selbst ankleidete. (Die Vergleichung von Od. *ν*, 430 coll. 434, 436; *ο*, 368 ff.; *ξ*, 342; 320; *κ*, 542; *σ*, 361 ferner *ο*, 338; 368; *π*, 79; *ψ*, 265 neben *ζ*, 214 lehrt, dass der Ausdruck des Bekleidens hier ebensowenig streng wörtlich zu nehmen ist, als in dem bekannten „kleidet die Nackenden"). Die Magd ging also in der Regel nach dem *χρῖσαι* hinaus, einmal (Od. *κ*, 366) führt sie auch den angekleideten Gast in den Männersaal und lässt ihn auf einem Sessel Platz nehmen. — Noch ist der Ausnahmsfall (denn ein solcher ist es natürlich) Od. *ζ*, 210 ff. übrig. Odysseus hat um einen Lappen zur Bekleidung gebeten und Nausikaa ruft den Dienerinnen zu, sie sollten ihm Speise und Trank geben und an einer Einbiegung des Flussufers (da natürlich keine Badewanne und kein warmes Wasser zur Hand war) ihn baden. Sie hiessen ihn dort sich setzen (*εἷσαν* vgl. *κ*, 361 mit 366), wie sonst bei der Badewanne geschieht, *πὰρ δ' ἄρα οἱ φᾶρός τε χιτῶνά τε εἵματ' ἔθηκαν, δῶκαν δὲ χρυσέῃ ἐν ληκύθῳ ὑγρὸν ἔλαιον, ἤνωγον δ' ἄρα μιν λοῦσθαι ποταμοῖο ῥοῇσιν.* Nun hätten sie allenfalls, wenn die nöthigen Geräthe bei der Hand waren (v. 96?), ihm auch Wasser über Kopf und Schultern giessen können wie sonst geschah, aber Odysseus lehnt beides hier ab: *ὄφρ' ἐγὼ αὐτὸς ἅλμην ὤμοιϊν ἀπολούσομαι, ἀμφὶ δ' ἐλαίῳ χρίσομαι· ἄντην δ' οὐκ ἂν ἔγωγε λοέσσομαι· αἰδέομαι γὰρ γυμνοῦσθαι κούρῃσιν ἐυπλοκάμοισι μετελθών.* Er lehnt hier nicht auch das Bekleiden ab, weil diess etwa vorzunehmen überhaupt keiner Dienerin eingefallen sein würde, wohl aber scheut er sich *ἄντην λοῦσθαι*, was nicht der Fall gewesen sein würde, wenn er in einer immerhin

---

1) cf. Argum. Med. Eurip. extr.

2) Consentit Nitzsch III p. 176.

mehr als der Fluss verhüllenden Badewanne hätte sitzen können.]

35. Doch wir kehren von dieser Zwischenbemerkung zur Sache selbst zurück. Indem wir oben die Ehe als ein geheiligtes Verhältniss bezeichneten, meinten wir nicht etwa, dass sie schon durch die Art der Schliessung als ein solches charakterisirt werde. Zwar wird, wie wir oben I §. 35 gesehen, das eheliche und Familienglück vornehmlich von göttlicher Fügung abhängig gemacht; aber es zeigt sich gleichwohl schon durch die Form des Kaufes der Braut von den Schwiegerältern um die Brautgeschenke die Schliessung *) als ein rein bürgerlicher **) Akt (Od. ζ, 158: κεῖνος δ' αὖ πέρι κῆρι μακάρτατος ἔξοχον ἄλλων, ὅς κέ σ' ἐέδνοισι βρίσας οἶκόνδ' ἀγάγηται, u. ö., z. B. Od. ο, 367; Il. λ, 244.) [Vgl. Il. π, 178; 190; χ, 471; Od. λ, 117; τ, 530. Die ἔεδνα — benannt vom Stamm ἕαδα, ἡδύς· Lob. Elem. p. 59; Curtius Grdz. n. 252 — sind oft sehr hoch und bestehen hauptsächlich in Vieh (Il. λ, 245 f.), das die Freier von zu Hause (Od. ξ, 91; π, 391) fortführen, den Verwandten des Mädchens zum Schmause Od. σ, 278; daher die Töchter παρθένοι ἀλφεσίβοιαι, Rinder einbringend, genannt werden; dazu kommen noch δῶρα für die Braut (Od. ο, 18; 127; σ, 277 f.; π, 392) und „wer am meisten (ἕδνα und δῶρα) giebt, führt die Braut heim." Auf diese Geschenke bezieht sich denn auch das Beiwort πολύδωρος, welches von Andromache Il. ζ, 394; χ, 88 und von Penelope Od. ω, 294 gebraucht wird und die mit vielen Geschenken (ausser den ἔεδνα) erkaufte oder die theuere rechtmässige Gemahlin bezeichnet im Gegensatz zur δουρικτητή und in ähnlichem Sinn wie μνηστή Il. λ, 242 ff. und πολυμνήστη ***), vgl. Od. π, 391 f. mit ο,

*) [Für das Folgende wurde theilweise Nitzsch I p. 50 und 74 benützt. Im Allgemeinen vgl. Schömann I p. 50 ff.; Hermann Priv. A. § 30.]

**) Der Ausdruck Sakrament, den Hase Alterthumskunde p. 48 von der homerischen Ehe braucht, giebt eine ganz falsche Vorstellung von der Sache.

***) [Die in Od. ξ, 64 ausgesprochne Erwartung mochte wohl nur von einem Herrn wie Odysseus (ξ, 188 ff.) einem Diener wie

17 f.] — Ausnahmsweise werden zuweilen die ἔεδνα erlassen [und die Braut ist dann ἀνάεδνος, nicht erkauft, muss aber entweder abverdient werden, wie Il. ν, 367 vgl. Od. φ, 214, oder die Erlassung der ἔεδνα hat ihren besonderen Grund, wie Il. ζ, 191; ι, 146 und Od. η, 314; vgl. λ, 289; ξ, 211 f. — Die Höhe der ἔεδνα wird sonst in förmlichem Vertrag bestimmt; vgl. Il. ν, 381: ἀλλ' ἕπευ, ὄφρ' ἐπὶ νηυσὶ συνώμεθα ποντοπόροισιν ἀμφὶ γάμῳ, ἐπεὶ οὔτοι ἐεδνωταὶ κακοί εἰμεν, d. h. wohl: wir werden nicht ἀπερείσι' ἔεδνα fordern, sondern mässige; ob aber ἐεδνωταὶ etwaige Unterhändler bezeichnet, oder Verwandte oder die Brautväter, lässt sich aus dieser Stelle nicht entscheiden; für das letzte spricht übrigens das in Bezug auf den Brautvater gebrauchte ἐεδνώσασθαι, welches aber nicht nothwendig auf eine Mitgift bezogen werden muss.] Eine Mitgift kommt allerdings auch ausnahmsweise vor Il. ι, 147 = 289 [ἐγὼ δ' ἐπὶ μείλια — d. h. als Sühnegeschenk, Apoll. Argon. 4, 1549 — δώσω, πολλὰ μάλ', ὅσσ' οὔπω τις ἑῇ ἐπέδωκε θυγατρί, ein Beisatz, der zeigt, dass diese Ausnahme nicht selten war; vgl. Il. χ, 51: πολλὰ γὰρ ὤπασε παιδὶ γέρων ὀνομάκλυτος Ἄλτης. Diese Aussteuer besteht in der ersteren Stelle in Gold und Erz (in ζ, 193 wird das halbe Königreich, in Od. η, 314 ein οἶκος und κτήματα dem Bräutigam bestimmt); sonst mag sie allerdings in einem Theil der ἔεδνα bestanden haben; nur lässt sich dies nicht aus den ἐεδνωταὶ κακοὶ (s. o.) schliessen, noch weniger aus dem Beiwort ἀνάεδνος, indem dies gerade in zwei Fällen erscheint, wo ἔεδνα gar nicht gegeben worden waren, also auch nicht theilweise zurückfolgen konnten und die nähere Angabe der Aussteuer Il. ι, 149 — 156; χ, 50 f. beweist direct das Gegentheil. Eine schwache Stütze — doch bedarf es deren nicht nothwendig — erhält diese Vermuthung durch die schwierige und etwas dunkle Stelle Od. β, 196 = α, 277, wenn nämlich hier ἔεδνα die Mitgift bezeichnet. Dies ist nach den neuesten scharfsinnigen Untersuchungen von Friedländer in den Analecta

---

Eumaios erfüllt werden und wäre demnach mehr als Ausnahme anzusehen. Vgl. φ, 214.]

Hom. p. 23 f. und besonders Kirchhoff im Rhein. Mus. N. F. XV, 3 p. 329 ff. geradezu nothwendig; will man uns jedoch erlauben, den ohnehin an einer sprachlichen Härte leidenden „Gemeinplatz" *β*, 197 = *α*, 278 zu streichen, so glauben wir auch an dieser Stelle *ἔεδνα* in demselben Sinn wie an allen andern fassen und durch eine Combination von *ψ*, 149 ff., *β*, 132; *υ*, 307; *ο*, 18, die wir hier aber nicht weiter ausführen wollen, den Bezug des *οἱ δὲ* auf die Freier retten zu können. — Die mit *ἐέδνοις* eigentlich gekaufte Gattin ist aber zu unterscheiden von der *ὠνητή*· denn mit diesem *ἅπ. εἰρ.* wird (Od. *ξ*, 202) vielmehr die gekaufte *παλλακίς* bezeichnet im Gegensatz zu der *μνηστὴ* (oder *πολύδωρος*) *ἄλοχος*.] Ueberhaupt macht dieser Kauf die Frau nicht zur Waare, nicht zur willenlosen Sclavin des Mannes, sondern sie steht innerhalb der Familie, die nothwendigen und durch das Geschlecht gesetzten Beschränkungen ausgenommen *), dem Manne durchaus gleich. Dies geht schon aus den beiden Bedingungen des ehelichen Glücks hervor, die vom Dichter erwähnt werden. Indem die herzliche Zuneigung, die vor der Ehe oder ohne dieselbe im Bereiche der Natürlichkeit bleibt, im ehelichen Leben selbst als Pflicht des edlen, verständigen d. i. sittlichen Mannes betrachtet wird (Il. *ι*, 341: *ὅστις ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ ἐχέφρων, τὴν αὐτοῦ φιλέει καὶ κήδεται· ὡς καὶ ἐγὼ τὴν* — die Briseis — *ἐκ θυμοῦ φίλεον, δουρικτητήν περ ἐοῦσαν*), erscheint die Gattin dem Gatten als ebenbürtig, ihre Rechte vor und neben ihm gewahrt, und indem Achilleus sagt, er habe die Briseis, obwohl eine speererbeutete Sclavin, wie eine Gattin geliebt, erhebt er das eheliche Verhältniss eben damit weit über die Sphäre der Sinnlichkeit, und bringt die Würde der Ehefrau dem Gatten um so näher, je weniger er in ihr nur

*) Od. *η*, 68: *ὅσσαι νῦν γε γυναῖκες ὑπ' ἀνδράσιν οἶκον ἔχουσιν*. vgl. Od. *λ*, 441. [Dass dies Verhältniss sich in späterer Zeit ungünstiger für die Frauen gestaltete, ist N. Th. V, 44 hervorgehoben. Dabei mochte freilich auch die schon von Schömann I S. 50 berührte Sitte, dass der Vater dem Sohne die Braut auswählte (Il. *ι*, 394; Od. *δ*, 10) oder die spätere Sitte bei (Hermann Priv. A. §. 30, 5) nicht ohne Einfluss sein.]

das Weib sieht. — Ferner könnte von ehelicher Eintracht, in welcher Odysseus die Blüthe des ehelichen Glückes findet, nimmermehr die Rede sein, wenn die Gattin dem Gatten in der Familie nicht gleich stünde; denn ein lediglich unterthäniges Verhältniss schliesst die Vorstellung der Eintracht aus (Od. ξ, 180 ff.: οὐ μὲν γὰρ τοῦγε κρεῖσσον καὶ ἄρειον, ἢ ὅθ' ὁμοφρονέοντε νοήμασιν οἶκον ἔχητον ἀνὴρ ἠδὲ γυνή.). Diese Ebenbürtigkeit der Gattin erweist sich aber auch thatsächlich, nicht blos in der Schilderung der nicht etwa herrschsüchtigen sondern fürstlichen Arete, Gemahlin des Alkinoos, welcher sie ehrt (Od. η, 67), ὡς οὔτις ἐπὶ χθονὶ τίεται ἄλλη, ὅσσαι νῦν γε γυναῖκες ὑπ' ἀνδράσιν οἶκον ἔχουσιν., ὡς κείνη πέρι κῆρι τετίμηταί τε καὶ ἔστιν ἔκ τε φίλων παίδων, ἔκ τ' αὐτοῦ Ἀλκινόοιο, καὶ λαῶν, οἵ μίν ῥα θεὸν ὣς εἰσορόωντες δειδέχαται μύθοισιν, ὅτε στείχῃσ' ἀνὰ ἄστυ. nicht blos in Hekabe's Stellung zu Priamos, der als König zu den Troern, als Vater mit den Söhnen ganz anders spricht, denn als Gatte mit der Gattin, nicht blos in Laertes' Schmerz um den Verlust Antikleia's, ἥ ἑ μάλιστα ἤκαχ' ἀποφθιμένη καὶ ἐν ὠμῷ γήραϊ θῆκεν Od. ο, 356, sondern schöner noch und bedeutender in Hektor's Verhältniss zu Andromache, in dem des Odysseus zu Penelope. Beiden Helden sind ihre Ehefrauen, die Mütter ihrer einzigen Kinder, wie sie selbst ausdrücklich sagen, das höchste Gut auf der Welt. Obgleich Hektor's Ehrgefühl und innerster Charakter (Il. ζ, 442: αἰδέομαι Τρῶας — 444: οὐδέ με θυμὸς ἄνωγεν —) ihm nicht gestattet, seine Heldenpflicht der Gattenliebe zu opfern, so ist ihm doch der geahnete grausenvolle Tag, wo die heilige Ilios untergeht, nicht um der königlichen Aeltern, der Brüder, des Volkes willen so fürchterlich, als Andromache's wegen; Odysseus aber zieht sein Eheweib sogar der göttlichen Gemahlin, der ewigen Jugend und Unsterblichkeit vor. Und gleichermassen sind die Frauen gegen ihre Männer gesinnt. Während Penelope die Liebe zu dem lang entfernten, aber nie todt geglaubten Gemahl unter dem gefährlichsten Andringen der Freier, [von ihren Aeltern τ, 158 zur Heirath angespornt und auch von den Brüdern aufgemuntert ο, 16] selbst vom Sohn am Ende des Vermögens wegen nicht gehalten, bald mit Duldung und Harren, bald mit kluger ener-

gischer That bewährt, während sie sich in starker Bemeisterung des Gefühls, in besonnener Prüfung des Wiedergekehrten dem klügsten und fürsichtigsten aller Helden vollkommen ebenbürtig erweist (vgl. Od. τ, 210 ff. mit Od. ψ, 166—217), steht Andromache rein auf dem Boden weiblichster Empfindung, und nie hat ein Dichter, der die Liebe nur als Leidenschaft besungen, mehr Herz und Seele in die Schilderung glühender Gefühle gelegt, als Homer dem Ausdruck ehelicher Liebe in den Worten giebt: Ἕκτορ, ἀτὰρ σύ μοί ἐσσι πατὴρ καὶ πότνια μήτηρ ἠδὲ κασίγνητος, σὺ δέ μοι θαλερὸς παρακοίτης *).

36. Diese vom Dichter ausgesprochenen Bedingungen des Eheglücks und seine Darstellungen ehelicher Liebe setzen ohne Frage Monogamie voraus. Und diese findet sich denn auch bei den griechischen und troischen Helden durchaus; nur Priamos scheint neben der königlichen Gemahlin nicht blos Nebenfrauen, sondern auch eine Gattin niederen Rangs gehabt zu haben. Denn Laothoe, κρείουσα γυναικῶν genannt, ist nach Il. χ, 48 ff. nicht eine gekaufte oder erbeutete Sclavin, sondern die wohlausgestattete Tochter des Lelegerkönigs Altes (Il. φ, 85 ff.). Das πολλὰ γὰρ ὤπασε παιδὶ γέρων ὀνομακλυτὸς Ἄλτης scheint sich schwerlich auf eine blosse παλλακίς beziehen zu lassen. Auch wird ihr Sohn Lykaon niemals νόθος genannt. [Bemerkenswerth ist übrigens noch, dass die Ehe den Charakter eines rechtlich-politischen Institutes wie in späterer Zeit — vgl. N. Th. V, 42 — bei Homer noch nicht hat.]

37. Dagegen gereicht dem Ehemann so wenig als dem ledigen Manne das Verhältniss mit einem Kebsweibe zum Vorwurf (Il. ν, 134; ω, 130 und öfter), wofern nur der erstere nicht wie Amyntor Il. ι, 450 ἀτιμάζεσκεν ἄκοιτιν; sonst kommt es vor, dass nicht nur der Vater (θ, 284), sondern

*) Ueber die hom. Frauen vgl. besonders Jacobs verm. Schr. Bd. 4. p. 234. Noch andere hieher gehörige Schriften citirt Bode Gesch. der epischen Dichtk. b. d. Hell. p. 194. [W. Teuffel im Morgenblatt 1855 n. 49 p. 1158 citirt noch die betr. Schriften von Lasaulx, Mähly, Wiese; vgl. Grandsard de mulieribus Homericis. Strassb. 1859; Hermann Priv. A. §. 30, 7.]

selbst die rechtmässige Gemahlin aus Liebe zu ihrem Gatten (ε, 70 f.) den Sohn der Sclavin behandelt wie die ächten Kinder. Freilich bewahrt auch der Mann, der sein Weib wahrhaft liebt, wie Hektor, oder achtet, wie Laertes (Od. α, 433), streng die eheliche Treue. Denn was Euripides Androm. 222 ff. von Hektor sagt, ist im Dichter durchaus nicht begründet. Eine solche παλλακίς (ὠνητή, δουρικτητή [beides ἅπ. εἰρ.]), kann bei dem Besitzer in hohen Ehren stehn (Il. α, 114 sagt Agamemnon von der Chryseis: καὶ γάρ ῥα Κλυταιμνήστρης προβέβουλα, κουριδίης ἀλόχου, ἐπεὶ οὔ ἑθέν ἐστι χερείων), und hat, wenn derselbe noch unvermählt ist, unter Umständen Aussicht, seine eheliche Gemahlin zu werden; Il. τ, 297 ff. Zuweilen erscheint die Verbindung mit dem Kebsweibe durch Kinderlosigkeit der Ehefrau veranlasst, wie bei Menelaos Od. δ, 10 ff. Auf Seiten der Ehefrau aber gilt jede Verletzung der ehelichen Treue als schwere Schuld, wie Helene's allbekannte Klage und Reue beweist. Der Ehebrecher schuldet dem beleidigten Gatten die μοιχάγρια (Od. θ, 332 coll. 348, wo Poseidon sagt: ἐγὼ δέ τοι αὐτὸν (Ἄρηα) ὑπίσχομαι — τίσειν αἴσιμα πάντα μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσιν), und letzterer kann auch vom Vater den für die Gattin gezahlten Kaufpreis zurückfordern (Od. θ, 318 ff.). Scheidung erfolgt aber nicht; wenigstens findet sich bei dem Dichter in diesem Fall nicht die leiseste Spur davon. [Ueberhaupt giebt es nur éine Stelle, welche etwas der Scheidung oder vielmehr Verstossung Analoges bietet Od. β, 130 οὔπως ἔστι δόμων ἀέκουσαν ἀπῶσαι ἥ μ' ἔτεχ', ἥ μ' ἔθρεψε — Telemachos spricht hier nämlich von einer Befugniss, die er gegenüber der Penelope hätte, aber als deren Sohn und wegen der damit verbundenen Busse (vgl. Hermann Priv. Alt. §. 30, 11, 17) nicht anwenden will.] Dagegen sucht der auf lange Zeit verreisende Ehemann die Gattin vor Fehltritten durch verordnete Aufsicht eines treuen Familienfreundes zu bewahren (Od. γ, 267: πὰρ δ' ἄρ' ἔην καὶ ἀοιδὸς ἀνήρ, ᾧ πόλλ' ἐπέτελλεν Ἀτρείδης, Τροίηνδε κιών, εἴρυσθαι ἄκοιτιν vgl. [Ameis z. d. St. u.] Od. β, 225, wo Mentor, jedoch in etwas anderem Tone für den bestellten Aufseher in Odysseus' Haus erklärt wird). Geschieden wird also die Ehe eigentlich nur durch den Tod; von einer zweiten Ehe des Mannes findet sich kein Beispiel;

höchst wahrscheinlich war sie sehr selten, um den schon vorhandenen Kindern das Familiengut nicht zu schmälern (einen andern Gesichtspunkt hebt ein Gesetz des Charondas bei Becker Charikl. II, 449 hervor: αἴτιος ὢν οἰκείας διαστάσεως). Von Stiefmüttern ist zwar die Rede, aber in Bezug auf die νόθοι, Il. ο, 336; ε, 69 ff. Nur Aloeus Il. ε, 389 hätte zwei Gemahlinnen gehabt, wenn nicht bei der anerkannten Unächtheit des Heroinenkatalogs auch Od. λ, 305 interpolirt wäre. Die zweite Ehe der Frau ist nicht verboten; ja Odysseus räth dieselbe, wenn der Sohn mannbar und selbständiger Verwaltung des Haushalts fähig geworden, seiner Gemahlin an (Od. σ, 269 ff.). Aber die Gesinnung der zum zweiten Male sich vermählenden Frau giebt sogar unedlem Verdachte Raum, als sei sie fähig, zur Mehrung des neuen Haushalts dem erstehelichen Sohn ein Kleinod zu entwenden, weil eine solche wetterwendischen Sinnes des ersten Gemahls und seiner Kinder vergesse (Od. ο, 19 ff.). Die Gründe, welche Penelope selbst gegen eine zweite Vermählung hat (Od. τ, 527: εὐνήν τ' αἰδομένη πόσιος δήμοιό τε φῆμιν), gehen nicht sowohl gegen eine zweite Ehe überhaupt, als gegen eine die geschlossen wird vor völliger Gewissheit von des ersten Mannes Tod; denn Od. ψ, 149 ff. sagt einer vom Ithakesischen Volke, der im Hause des Königs ein Hochzeitgetümmel zu hören glaubt: ἦ μάλα δή τις ἔγημε πολυμνήστην βασίλειαν· σχετλίη, οὐδ' ἔτλη πόσιος οὗ κουριδίοιο εἴρυσθαι μέγα δῶμα διαμπερὲς, ἕως ἵκοιτο*). Uebrigens konnte wohl „eine zweite Heirath anständiger und vortheilhafter Weise nur nach Rückkehr in das Vaterhaus und mit Beirath der Angehörigen geschehen; vgl. β, 114; ο, 16; τ, 158; wenigstens kann diese Rückkehr auch da ver-

*) Geschwisterehen kommen nur unter den Göttern und bei den Kindern des einsam wohnenden Aiolos vor Od. κ, 1 ff.; die Heirath der Bruderstochter (Arete) bei Alkinoos η, 54 — 66 (vgl. Ameis zu v. 54); widernatürliche Greuel gar nicht. [Ueber die falsche Auffassung des Verhältnisses zwischen Achilleus und Patroklos bei Späteren vgl. Lehrs Aristarch p. 187; Sengebusch diss. I p. 106 f. 126 und insbes. Nitzsch Sagenpoes. p. 506 f.]

standen sein, wo Penelope den wählen soll, der am meisten giebt: τ, 529; υ, 335; 343; φ, 161." (Nitzsch.)

38. War das Verhältniss der Ehegatten, als auf Wahl und Uebereinkunft beruhend und wenigstens der Möglichkeit nach trennbar, nur ein bürgerlich und durch die Sitte geheiligtes, so ist dagegen das zwischen Aeltern und Kindern ein menschlicher Willkür entnommenes, unlösbares, folglich unmittelbar und durch sich selbst heiliges. Dies spricht sich bei dem Dichter darin aus, dass der Aeltern Recht garantirt ist durch das Numen der Erinyen, deren eigentliches Wesen am sichersten in diesem Zusammenhang erkannt wird*). Sie sind executive Gewalten im Dienste der unterirdischen Gottheiten, des *Ζεὺς καταχθόνιος* d. i. *Ἀΐδης* und der *Περσεφόνεια* (Il. ι, 454: *στυγερὰς δ' ἐπεκέκλετ' Ἐρινῦς· — θεοὶ δ' ἐτέλειον ἐπαρὰς Ζεύς τε καταχθόνιος καὶ ἐπαινὴ Περσεφόνεια·* coll. ib. 569: *κικλήσκουσ' Ἀΐδην καὶ ἐπ. Περσ.* — v. 571: *τῆς δ' ἠεροφοῖτις Ἐρινὺς ἔκλυεν ἐξ Ἐρέβευσφιν*); [später erscheinen sie als Kinder des Hades und der Persephoneia; vgl. Lobeck Aglaoph. I p. 547. Die eben angeführten, von Friedländer und Moritz freilich für unächt erklärten, Stellen zeigen zugleich, wie schon Aristarch andeutet, dass die strafende Thätigkeit der Erinyen von der des Hades und der Persephoneia noch nicht bestimmt geschieden ist — ein Verhältniss, das an Zeus und Moira

*) [Geppert I p. 372 findet es merkwürdig, dass „Orestes trotzdem dass er seine Mutter tödtete, nur mit grösstem Lobe erwähnt wird." Dies wäre freilich im höchsten Grad auffallend; aber als Grund seines Lobes wird ja ausdrücklich immer angegeben, dass er *τίσατο*, *ἔκτανε πατροφονῆα* und dadurch soll Telemach zum Einschreiten gegen die Freier seiner Mutter angespornt werden. Zweitens aber ist Orestes bei Homer nicht nothwendig Muttermörder; denn die einzige Stelle, die den Tod oder vielmehr das Leichenbegängniss der Klytaimnestra erwähnt, Od. γ, 309, lässt unentschieden, ob sie durch Orestes Hand gefallen ist, was schon Aristarch bemerkt. Von dem Conflikt der Pflichten, wie er seit Aeschylus in der Tragödie erscheint, „wusste die epische Zeit, auch die der Nosten noch nichts." Nitzsch Sagenpoes. p. 465. 522.]

(Anthol. III) erinnert: vgl. Il. τ, 87 mit Aesch. Prom. 516 (518); ebenso wie an die letztere das Schwanken zwischen einer Erinys und mehreren. Der Name scheint doch ursprünglich die zürnende (strafende) Macht*) zu bezeichnen, wenigstens fasste man sie im Alterthum so; vgl. bei Aeschylus die ἔγκοτοι κύνες oder κακῶν μνήμονες· denn ἡ νέμεσις παρὰ πόδα βαίνει sagt das Sprichwort. Daher ist die Erinys ἠεροφοῖτις, im Dunkeln schreitend d. h. entweder die unversehens nahende oder wohl eher die κατ' ἠερόεντα κέλευθα (Od. υ, 64), in der Unterwelt wandelnde. Letztere ist ihr Aufenthaltsort — vgl. die obigen Stellen mit Il. τ, 260 Aeschyl. Eum. 396 — und wir erfahren nirgends bestimmt, dass sie denselben verlassen, vgl. oben ι, 571. Jedenfalls aber ist die Erinys ἀμείλιχον ἦτορ ἔχουσα wie die ganze Unterwelt den Sterblichen ein Graus (στυγεραί) vgl. Aeschylus Eumen. 71—73.] Die Erinyen sind nun bestellt zur Strafe des Meineids Il. τ, 260, zur Vollziehung des älterlichen Fluchs (vgl.

*) [Lobeck Path. S. 225 vermuthet als Etymon ὀρίνω. Wir folgen der auch von Döderlein §. 563 begründeten Etymologie der Alten. Anders Curtius N. 495 und Kuhn, der (Ztschr. I p. 439 bis 470) in seiner Abhandlung Saranyû 'Ερινύς den Zusammenhang der indischen mit der griechischen Mythe behandelt hat; er identificirt 'Ερινύς ('Ερεινύς) mit dem skr. adj. saranyû „eilend" (subst. saranyu: Wind, Wolke, Wasser, nach Wilson). Mag er historisch und sprachlich Recht haben, was zu entscheiden uns nicht zusteht, jedenfalls findet sich bei Homer nach beiden Beziehungen hin kein Bewusstsein von einem derartigen Zusammenhang; Anderes hält ihm auch Aschenbach entgegen. Indess hat uns jene Erklärung zu der Frage Anlass gegeben, ob nicht vielleicht das räthselhafte δασπλῆτις von einer Wurzel σπλε = skr. plî (vgl. über das gleichbedeutende Derivatum plih Ztschr. IV p. 13, V p. 369) stammt und also δα-σπλῆ-τι-ς „die sehr eilende" bezeichnet ('Ερινῦς τανύποδες bei Soph. Aj. 837 vgl. Aesch. Eum. 369)? Die Antwort müssen wir Kundigeren überlassen; einstweilen beruhigen wir uns bei Döderleins Erklärung (§. 341): Die Fackel nahe bringend, obgleich wir wissen, dass nach O. Müller (Eumen. p. 185 n. 31 vgl. p. 72) selbst die aeschyleischen Erinyen auf der Bühne noch keine Fackeln trugen. (Später aber sicher: Aeschin. 1, 190 u. a.)].

die angeführten Stellen und Od. *β*, 135; *λ*, 280; so dass *ἐρινύες* geradezu für Fluch steht Il. *φ*, 412: *οὕτω κεν τῆς μητρὸς ἐρινύας ἐξαποτίνοις, ἥ τοι χωομένη κακὰ μήδεται.* [*Ἀραὶ δ' ἐν οἴκοις γῆς ὕπαὶ κεκλήμεθα* Aesch. Eum. 417]) und zur Aufrechthaltung des Familienrechts, des respectus parentelae überhaupt (Il. *ο*, 204: *οἶσθ' ὡς πρεσβυτέροισιν Ἐρινύες αἰὲν ἕπονται*), endlich zum Schutze derjenigen, die geheiligt sind durch ihre Hülflosigkeit, die somit unter unmittelbare Obhut der Götter gestellt sein müssen (Od. *ρ*, 475: *εἴ που πτωχῶν γε θεοὶ καὶ Ἐρινύες εἰσίν.*) [Vgl. Aesch. Eum. 546.] In allen diesen Verhältnissen sind sie Rächerinnen des Unnatürlichen, eines Frevels, der die natürliche Weltordnung zu zerstören droht*). [Hieher dürfte wohl auch die Sage Od. *ο*, 234, ein alter Beleg zu dem delphischen *ἐγγύα παρὰ δ' ἄτα*, gehören. Der Vergleich derselben mit *λ*, 291 f. lehrt, dass der Seher Melampus durch sein Glück (*ο*, 226 f.) übermüthig gemacht, sich vermass, jene Rinder zu rauben und die Pero zu gewinnen — was offenbar gegen Schicksalswillen verstiess *λ*, 292, also — *ὑπὲρ μόρον*· darum *ὕβρις ἐξανθοῦσ' ἐκάρπωσεν στάχυν ἄτης* (Aesch. Pers. 821), *τήν οἱ ἐπὶ φρεσὶ θῆκε θεὰ δασπλῆτις Ἐρινύς* (Hom.) Ebenso musste Aigisthos für sein Ueberschreiten der ihm noch dazu geoffenbarten *Μοῖρα* büssen; nur wird hier nicht gesagt, dass die Erinyen im Spiele waren, was aber doch wohl der sonstigen Anschauung gemäss wäre. Von einem Einschreiten derselben gegen das andere *ὑπέρμορον* (III §. 11: Il. *π*, 698 ff.) konnte aus poetischen Rücksichten nicht die Rede sein.] Als Hüterinnen derselben sind sie es auch, welche dem achilleischen Rosse Xanthos die ihm von Here widernatürlich verliehene Sprache wieder nehmen, Il. *τ*, 418; *ἐπίσκοποι γάρ εἰσι τῶν παρὰ φύσιν* sagt der Scholiast mit Recht. (Man vergleiche den merkwürdigen Ausspruch des Heraklit bei [Plut. de exil. 11, de Iside 48] Märker Princip des Bösen p. 101. Ritter II p. 259.) Unnatürlich erscheint aber dem homerischen Menschen (vgl. oben I §. 13) auch fortdauerndes, wenn gleich

---

*) So schon Preller Demeter p. 166 [vgl. Prusinowski.]

schuldloses Glück. Darum treten auch hier die Erinyen mit Gewalt und Befugniss der Nemesis ein, [welche bekanntlich bei Homer noch gar nicht vorkommt. Denn entweder strafen die Götter selbst menschlichen Uebermuth, insbesondere wo er sich gegen sie selbst kehrt, z. B. Il. *β*, 594; *ω*, 605; Od. *δ*, 504; *ϑ*, 227 — oder die Strafe wird durch die Erinyen vollzogen. Selbst bei Aeschylus findet sich von der Nemesis noch keine Spur (auch nicht fr. ap. Stob. 125, 7 N. 281 Hr. 254 W.); die Erinyen vertreten hierin ihre Stelle Eumen. v. 378 (365) ff.]. Nur so erklärt sichs, warum Od. *υ*, 78 die von den Göttinnen gepflegten, immer glücklichen Töchter des Pandareos von den Harpyien den Erinyen überliefert werden. (So auch Nitzsch III p. 184 *). Somit scheint auch Il. *τ*, 87 die Bethörung durch die Erinys ein Akt der neidischen Nemesis zu sein **). [Man braucht diese Bethörung nicht mit O. Müller Eumen. p. 167 als Folge des Bewusstseins der Verletzung heiligster Pflichten zu fassen — vgl. N. Thl. p. 349; Preller I p. 521 — welche sollte denn Agamemnon verletzt haben? die *ὕβρις* gegen Achilleus leitet er ja eben erst aus der Bethörung ab; sondern er wurde durch die Erinys, die wohl hier auch als executive Gewalt (des oberen Zeus) zu denken ist, bethört, blos weil *Ζεὺς καὶ Μοῖρα* es wollte — *Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή*!

---

*) [Ebenso Preller Myth. I p. 250. — Dürften wir annehmen, dass die von den Scholien (z. d. St. u. z. Pind. Ol. I, 90 vgl. Paus. 10, 30, 2) erzählte Sage schon dem Homer bekannt gewesen sei, so hätten wir auch darin ein homerisches Prototyp der äschyleischen Eumeniden (z. B. v. 934), dass beide die Sünden der Väter an den Kindern heimsuchten (wie es auch sonst geschieht; aber durch Götter vollzogen s. oben S. 86); vgl. Il. *δ*, 162. Doch kommt im ächten Homer die Tantalossage überhaupt nicht vor.]

**) Ausser Kampe Erinyes Berol. 1831 behandeln den Gegenstand auch Nitzsch III p. 183 f. Geppert I p. 371 ff. Prusinowski de Erinyum religione ap. Graecos. Berol. 1844. [Und ausser den bekannten mythol. Werken neuerdings Aschenbach üb. d. Er. b. Hom. Hildesh. 1859, dessen Darstellung übrigens von der obigen, wie es scheint ihm auch in der früheren Gestalt nicht bekannt gewordenen, mehrfach abweicht.]

Für die Entwicklung der späteren Anschauungen ist übrigens die Zusammenstellung der *Μοῖρα* und *Ἐρινὺς* bemerkenswerth — vgl. Preller Myth. I p. 330 f. — und das Verhältniss in welchem letztere zur *Ἄτη* erscheint: vgl. Aesch. Ag. 1432 und Karsten zu v. 1323; dazu die schon von Anderen angeführten Stellen Soph. Ant. 603; Pausan. 8, 34, 1.]

39. Gilt aber Impietät gegen die Aeltern als widernatürlicher Frevel, so beruht auch die Verpflichtung der Pietät zunächst auf dem natürlichen Grunde des Blutsverbandes, dem sich aber ein sittlicher, Dankbarkeit für die Erziehung, alsbald coordinirt. Ueber diese doppelte Basis der Pietät hat der Dichter das bestimmteste Bewusstsein. Telemach begegnet Od. *β*, 130 der Zumuthung, seine Mutter wider ihren Willen aus dem Hause zu weisen, mit der Antwort: *Ἀντίνο᾽, οὔπως ἔστι δόμων ἀέκουσαν ἀπῶσαι, ἥ μ᾽ ἔτεχ᾽, ἥ μ᾽ ἔθρεψε* (vgl. Eur. Electr. 969), und der Inbegriff dessen, was das Kind den Aeltern schuldig ist, wird Erziehlohn, *θρέπτρα*, nicht Geburtslohn genannt, [daher auch der Amme gegeben Hymn. in Cer. 168, 228], während umgekehrt wieder Hekabe den Hektor, sich dem Achilleus nicht preiszugeben, Il. *χ*, 80 ff. nicht bei seiner Erziehung, sondern bei den Brüsten, die er gesogen, beschwört. Das *ἀποδοῦναι θρέπτρα* (Il. *δ*, 478) beginnt, wo mit erreichter Selbständigkeit die Erziehung aufhört, deren Tendenz bei den Heroengeschlechtern die Worte des Phoinix umfassen Il. *ι*, 440 ff.: *σοὶ δέ μ᾽ ἔπεμπε γέρων ἱππηλάτα Πηλεὺς — νήπιον, οὔπω εἰδόθ᾽ ὁμοιΐου πολέμοιο, οὐδ᾽ ἀγορέων, ἵνα τ᾽ ἄνδρες ἀριπρεπέες τελέθουσιν. Τοὔνεκά με προέηκε διδασκέμεναι τάδε πάντα, μύθων τε ῥητῆρ᾽ ἔμεναι, πρηκτῆρά τε ἔργων·* (die sittlich-religiöse Bildung ist natürlich nicht Produkt irgend eines Unterrichts, sondern durch Volks- und Familiensitte gegeben ohne dazu tretende Reflexion). Einen festen Termin der Mündigkeit giebt es aber nicht; es scheint vielmehr die Uebernahme des Haus- oder Volksregiments durch die Rüstigkeit oder Hinfälligkeit des Hausvaters bedingt. Der alte Nestor ist durchaus noch im vollkommenen Besitz der königlichen und häuslichen Gewalt, während Laertes die Verwaltung des Reichs und Familiengutes schon vor dem troischen Zuge an Odysseus abgetreten zu haben scheint,

und längst schon nicht mehr in die Stadt kommt, sondern auf dem Lande ein nicht zum Complex des Familiengutes gehöriges, von ihm selbst erworbenes und angebautes Landgut bewirthschaftet (Od. *ω*, 206) und eben dadurch vor Telemach's erst während der epischen Handlung sich entwickelnder Selbständigkeit die Familie hülf- und wehrlos macht. Im äussersten Falle sind Bitten und Thränen seine Waffe Od. *δ*, 740. Auch Priamos ist noch König und Hausherr mit voller Gewalt (Il. *ω*, 237 ff.; 265 ff.), und nur die hervorragendsten seiner Söhne, Hektor und Paris, haben eigenen Haushalt. Peleus ist der alte, schwache König, der in Ermangelung eines Sprösslings, dem er das Reich übergeben könnte, die Regierung fortführt, aber mit Gefahr (Il. *ω*, 486 ff.) Drum schuldet der mündige Sohn dem greisen Vater S c h u t z, — Achilleus hat selbst im Hades keine grössere Sorge, als dass sein Vater im Myrmidonen-Lande verunehrt und seiner Rechte beraubt werden möge (Od. *λ*, 494 ff. coll. Il. *ω*, 486 ff.; vgl. auch Il. *ε*, 485) — und, wenn derselbe verletzt worden ist, R a c h e, wie denn Orestes, als Rächer des Vaters, sich hohen Ruhm erworben hat (Od. *γ*, 196: *ὡς ἀγαθὸν, καὶ παῖδα καταφθιμένοιο λιπέσθαι ἀνδρός!* cf. 203. 204) *). Kindliche Liebe und Fürsorge für das Aelternpaar an seiner Statt befiehlt Odysseus beim Abschied der Gattin an Od. *σ*, 267: *μεμνῆσθαι πατρὸς καὶ μητέρος ἐν μεγάροισιν ὡς νῦν, ἢ ἔτι μᾶλλον, ἐμεῦ ἀπονόσφιν ἐόντος*; wie denn auch Telemach stets die zärtlichste Liebe für seine Mutter zeigt, wenn er sich gleich seines hausväterlichen Rechtes ihr gegenüber bewusst ist; Od. *φ*, 344: *μῆτερ ἐμή, τόξον μὲν Ἀχαιῶν οὔτις ἐμεῖο κρείσσων ᾧ κ' ἐθέλω δόμεναί τε καὶ ἀρνήσασθαι κ.τ.λ. ἀλλ' εἰς οἶκον ἰοῦσα τὰ σ' αὐτῆς ἔργα κόμιζε — τόξον δ' ἄνδρεσσι μελήσει πᾶσι, μάλιστα δ' ἐμοί· τοῦ γὰρ κράτος ἔστ' ἐνὶ οἴκῳ.* Aeusserungen, wie von Achilleus (Il. *τ*, 321),

*) Vgl. Nitzsch I p. 204, III p. 223. — Aus Od. *γ*, 309 f. scheint denn doch hervorzugehn, dass der Dichter vom Muttermorde weiss. [Vgl. jedoch S. 262 Note. Dass beide Verse in alten Ausgaben fehlten, scheint die entgegengesetzte Ansicht damaliger Kritiker zu verrathen; obwohl eine Athetese desshalb nicht nöthig erscheint und von Aristarch auch unterlassen worden ist.]

dass selbst die Nachricht von seines Vaters Tod ihn nicht so schmerzlich getroffen hätte, als Patroklos' Verlust, oder von Telemach (Od. β, 48 ff.), dass ihm nach des Vaters Untergang noch ein viel grösseres Unglück, die Tyrannei der Freier, zu Theil geworden sei, widerstreiten der Pietät nicht, weil der Tod des Peleus ein viel natürlicheres Ereigniss wäre, als der des blühenden Freundes, und das Betragen der Freier die Existenz der Familie und des Geschlechts in Gefahr setzt, welche durch des Vaters Tod allein noch nicht bedroht ist. In dieser nämlichen Rücksicht kann auch Telemach seiner Mutter anliegen, sich wieder zu vermählen; Od. τ, 533: *καὶ δή μ' ἀρᾶται πάλιν ἐλθέμεν ἐκ μεγάροιο, κτήσιος ἀσχαλόων, τὴν οἱ κατέδουσιν Ἀχαιοί,* wiewohl er Od. υ, 343 sagt: *αἰδέομαι δ' ἀέκουσαν ἀπὸ μεγάροιο δίεσθαι μύθῳ ἀναγκαίῳ,* was er weiter ausführt Od. β, 130.

40. Aus dieser Heiligachtung der natürlichen Pietätsverhältnisse entwickelt sich bei dem Dichter das Glück des Familienlebens, welches nur bestehn kann, wenn Jedes im Hause gilt, was es zu gelten hat, wenn dem Säugling, dem mündigen Sohn, der jungfräulichen Tochter, den greisen Aeltern, jedem das gebührende Recht wird. [Man beachte dabei auch die theilweise stehend gewordenen Epitheta der Familienglieder; *φίλοι παῖδες* oder *τοκῆες, κεδνοὶ τοκῆες, υἱὸς ἀγαπητός, Ἑκτορίδης ἀγαπητός, πότνια μήτηρ, φίλε κασίγνητε* u. dgl.] Auf diesem Boden erwachsen der homerischen Poesie die zartesten und ergreifendsten Schilderungen. Wir erinnern was die Scenerie des Familienlebens betrifft, auch an anmuthige kleinere Bilder*), z. B. an Il. ε, 408: *οὐδέ τί μιν παῖδες ποτὶ γούνασι παππάζουσι ἐλθόντ' ἐκ πολέμοιο καὶ αἰνῆς δηϊοτῆτος,* an Od. τ, 401, wo Eurykleia geschildert ist, wie sie den neugeborenen Odysseus dem Grossvater auf den Schoss legt (vgl. Il. ι, 455), an Od. ε, 394 ff., wo von der Freude der Kinder über die Wiedergenesung des fast aufgegebenen Vaters ein unübertreffliches Gleichniss hergenommen ist, [an die zärtlichachtsame Mutterliebe und die aufopfernde

*) [Piscalar Erinnerungen an hom. Familienbilder. Ellwangen 1858 ist uns leider nicht zugänglich.]

Muttersorge in den Gleichnissen Il. δ, 130; μ, 435,] an die Od. ζ, 154 geschilderte Lust der Aeltern und Brüder an der Tochter *). Denn weltbekannt und weltberühmt, von keinem späteren Dichter in kräftiger Frische geheiligter, nicht raffinirt-feiner Empfindung übertroffen sind die Scenen zwischen Hektor, Andromache und Astyanax, die Trauer der verwittweten Mutter Andromache Il. χ, 484 ff. (wofern nicht 487—499 auszuscheiden ist), die Bitte der verschämten Nausikaa an den Alles durchschauenden Vater, endlich das Wiedersehn des Odysseus und seiner Mutter in der Unterwelt [und die Erkennungsscene zwischen ihm und Telemach, dann Penelope **)]. — Solche Familienpietät spricht sich aber auch weiter aus im Verhältniss der Brüder, z. B. des Agamemnon und Menelaos Il. δ, 148 ff., wo die Trauer des Königs um die meuchlerische Verwundung des Bruders den schönsten Ausdruck gefunden (cf. κ, 240, besonders auch η, 94—120), ferner des Ajas und Teukros, wenn der schwächere Bruder unter dem Riesenschilde des stärkeren ficht (vergl. ausserdem noch Il. ν, 533; ξ, 484; Od. π, 97; [ϑ, 546]), in der Liebe und Treue der Schwäger, Il. ν, 464, überhaupt der durch Affinität Verwandten, *οἵτε μάλιστα κήδιστοι τελέθουσι μεθ' αἷμά τε καὶ γένος αὐτῶν* Od. ϑ, 582, κ, 441, endlich der Geschwisterkindsvettern Il. ο, 554. Auch innerhalb der Götterfamilie wird der respectus parentelae anerkannt, z. B. von Apollon und Athene gegen Poseidon: Il. φ, 469; Od. ζ, 329; ν, 341. — Gegen diese Aeusserungen der Pietät lässt der Dichter als traurige Gegenbilder contrastiren den Zorn Amyntor's gegen seinen Sohn Phoinix Il. ι, 448 ff., den Zorn Althaia's gegen Meleagros ib. 555, wo das merkwürdige Verhältniss eintritt, dass der Bruder einer Mutter theuerer als der Sohn ist. (Vgl. Antigone's Bruderliebe.) Auf ein Aussetzen gebrechlicher Kinder schliesst Zeyss in der Com-

---

*) Vgl. auch Od. λ, 450; 492; π, 17.

**) [Vgl. Altenburg, wie wird d. Penelope in der hom. Odyssee dargestellt? Arch. f. Phil. u. Päd. Bd. V und derselbe: Ulixes qualis ab Homero in Odyssea descr. sit. Schleus. 1837; Houben: qualem Hom. in Od. finxerit Ulixem. Trier 1856 u. a.]

ment. quid. Hom. etc. p. 9 aus Il. *σ*, 394 (*μήτηρ Ἥφαιστον — ἠθέλησε κρύψαι χωλὸν ἐόντα*) mit Unrecht.

41. Dass die Bastardkinder, meistens von Sclavinnen geboren, minderer Ehre denn die ehelichen geniessen, versteht sich von selbst und darin liegt wohl der Grund, wenn Isos und Kebriones als Wagenlenker ihrer Halbbrüder Antiphos und Hektor erscheinen, Il. *λ*, 102; *π*, 738 *). [Dass die *νόθοι* und *γνήσιοι* mit einander erzogen wurden, ist natürlich; einmal kommt der Fall vor, dass die *κούρη νοθὴ* des Priamos, Medesikaste, wegen der Kriegsgefahr zu ihrem Vater nach Troja zieht und dort mit ihrem Gatten wohnt; doch braucht dies nicht als Ausnahme betrachtet zu werden, zumal wenn man erwägt, was sogar treue Sclaven von ihrem Herrn zu hoffen haben (Od. *φ*, 214); sonst aber wird es] als Auszeichnung erwähnt, wenn unächte Kinder den ehelichen gleich gehalten werden, z. B. Od. *ξ*, 202: *ἐμὲ δ᾽ ὠνητὴ τέκε μήτηρ παλλακίς· ἀλλά με ἶσον ἰθαιγενέεσσιν ἐτίμα Κάστωρ Ὑλακίδης κτλ.*, und Il. *ϑ*, 284, wo Agamemnon zu Teukros über Telamon sagt: *καί σε νόθον περ ἐόντα κομίσσατο ᾧ ἐνὶ οἴκῳ.* Noch mehr hervorgehoben wird die Selbstverläugnung der ehelichen Gattin, wenn sie wie Theano den Bastard des Gemahls gleich den eigenen Kindern erzieht (Il. *ε*, 69 ff.), [wiewohl von stiefmütterlichem Hass bei Homer überhaupt noch kein Beispiel vorkommt; Schömann I p. 55] und auch des Grossvaters wird gedacht, der den unehelichen Sohn der Tochter, freilich einen Göttersohn, pflegt, wie sein eigenes Kind, nachdem die Mutter sich einem andern vermählt (Il. *π*, 179 ff.). Aber das Pietätsverhältniss gegen den Vater vornehmlich scheint dasselbe gewesen zu sein, wie denn in der oben aus Il. *ϑ* angeführten Stelle Agamemnon gegen Teukros die Pietätspflicht als Motiv zur Tapferkeit braucht. Dagegen haben die Bastarde rechtlich keine Erbschaftsansprüche. Als Kastor's Söhne des Vaters Erbe theilen und über die Theile das Loos werfen, finden sie den unächten Stiefbruder mit Wenigem ab; doch geben sie ihm eine Wohnung, Od. *ξ*, 210.

---

*) Nitzsch I p. 232.

42. Gegenüber diesen bürgerlich und religiös geheiligten Verhältnissen hat die Familie noch ein drittes in sich aufgenommen, das der Rechtlosigkeit (δμῶες ἀναγκαῖοι *) Od. ω, 210) oder der Sclaverei. Das Antiquarische desselben, z. B. Erwerb der Sclaven theils durch Geburt von andern Sclaven (Od. σ, 322), theils durch Krieg, Raub und Kauf (vgl. besonders Od. ο, 384 ff. unten §. 60 b), ihr Werth für den Hausherrn, ihre Beschäftigungen u. d. gl. kann uns hier nicht interessiren **); die Entstehung desselben aber oder die Grundlage, auf welcher die Möglichkeit der Sclaverei bei dem Dichter überhaupt beruht, wird in der Lehre vom Völkerrecht Erklärung finden. Hier ist unsere Aufgabe, die versittlichende Kraft nachzuweisen, welche der sittliche Geist der Familie über dies an sich unsittliche Institut ausübt, und wodurch er es so viel als die Natur desselben erlaubt in mancher Hinsicht veredelt.

Der Dichter erkennt die sittliche Schlechtigkeit dieses Verhältnisses wenigstens in dessen Wirkungen. Od. ρ, 320—323 sagt Eumaios: *δμῶες δ', εὖτ' ἂν μηκέτ' ἐπικρατέωσιν ἄνακτες, οὐκέτ' ἐθέλουσιν ἐναίσιμα ἐργάζεσθαι. Ἥμισυ γάρ τ' ἀρετῆς ἀποαίνυται εὐρύοπα Ζεὺς ἀνέρος, εὖτ' ἄν μιν κατὰ δούλιον ἦμαρ ἕλῃσιν.* Diesen Worten gemäss erkennt der Sclave, der kein Recht hat, auch keine Pflicht an, und arbeitet nur aus Zwang, den zu ertragen er gelehrt werden muss (Od. χ, 423), ist aber eben damit edler Gesinnung verlustig gegangen, was sich selbst in seinem Aeusseren ausprägt; Od. ω, 252: *οὐδέ τί τοι δούλειον ἐπιπρέπει εἰσοράασθαι εἶδος καὶ μέγεθος.* Diese kann nur dadurch in ihm erhalten oder ausgebildet werden, dass durch gute

---

*) [Durch dieses Epitheton sollen wohl die nicht im Hause gebornen oder gekauften, sondern durch Kriegsrecht gewonnenen Sclaven bezeichnet werden: *κρατερὴ δ' ἐπικείσετ' ἀνάγκη*, wenn nämlich *ἐλεύθερον ἦμαρ* aufhört und *ἦμαρ ἀναγκαῖον* beginnt (Il. ζ, 458; 455; π, 836). — Die *ἀναγκαῖοι πολεμισταὶ* Od. ω, 499 sind nach Il. δ, 300 und ϑ, 56 f. zu erklären.]

**) [Hierüber vgl. Hermann Priv. Alt. §. 12 u. Schömann I p. 41. Richard de servis ap. Hom. Berol. 1851 ist uns nicht näher bekannt geworden.]

Behandlung, ja Liebe die Gesinnung der Treue und Anhänglichkeit in ihm erwächst, welche ihn zum Gliede der Familie macht [daher, wie Schömann bemerkt, die gleichsam euphemistische Bezeichnung *οἰκῆες*] und seine ganze Existenz mit dem Schicksale derselben nicht blos äusserlich, sondern auch innerlich verwebt. Also veredelt finden wir das Sclavenverhältniss in den trefflichen Gliedern des odysseeischen Hausstandes, in Eumaios und Eurykleia. Diese, von Laertes in ihrer Jugend gekauft, und, ohne dass sie *παλλακίς* wurde, von ihm gleich der eigenen Gemahlin geehrt (Od. *α*, 432), ist nicht nur die emsige, den Vorrath des Hauses mehrende, die Mägde beaufsichtigende Schaffnerin, sondern die treue, mütterliche Freundin des Hausherrn, der Hausfrau und insbesondere Telemach's, der sie zur einzigen Vertrauten seiner Reise macht. Eumaios aber, *ὄρχαμος ἀνδρῶν* Od. ξ, 21 u. ö., als Kind durch die Treulosigkeit einer Magd seinen königlichen Aeltern von phönikischen Kauffahrern entrissen, wird von Odysseus' Mutter, wie ein vernula, mit der Tochter des Hauses erzogen (Od. *ο*, 365), und ist als Mann etwa von Odysseus' Alter ein Muster von Treue und Anhänglichkeit an die ganze Familie (vgl. Od. ξ, 137 ff.), an deren Genius, wenn man so sagen darf, der seinige gebunden ist, was er selbst dem Antinoos gegenüber aufs edelste geltend zu machen sich nicht scheut; Od. *ρ*, 388: *ἀλλ' αἰεὶ χαλεπὸς περὶ πάντων εἰς μνηστήρων δμωσὶν Ὀδυσσῆος, πέρι δ' αὖτ' ἐμοί· αὐτὰρ ἔγωγε οὐκ ἀλέγω, εἵως μοι ἐχέφρων Πηνελόπεια ζώει ἐνὶ μεγάροις καὶ Τηλέμαχος θεοειδής*. Seine Stellung in der Familie hat seine natürlich edle Gesinnung zur vollsten Entwicklung kommen lassen, so dass er unter allen Figuren des Dichters das meiste und tiefste religiöse Gefühl verräth; vgl. Od. ξ, 83; 406; 420 ff.; 525. Durch ihn wird klar, dass der Sclave wahrscheinlich durch die Geschenke seines Herrn (Od. *ο*, 376: *μέγα δὲ δμῶες χατέουσιν* — jetzt nämlich, vor Odysseus' Abwesenheit aber nicht — *ἀντία δεσποίνης φάσθαι — καὶ φαγέμεν πιέμεν τε, ἔπειτα δὲ καί τι φέρεσθαι ἀγρόνδ', οἷά τε θυμὸν ἀεὶ δμώεσσιν ἰαίνει*) eigenes Vermögen besitzen, ja sich selbst wieder Sclaven anschaffen kann (Od. ξ, 449 ff.). Er lebt, wie der lakedämonische Helote, vom Ertrage des Gutes, das er bewirthschaftet, Od. *ο*, 373. Diese

Selbständigkeit des Sclaven geht noch weiter, wenn er (Od. ξ, 62 coll. φ, 214 ff.) gesegneter Dienste wegen vom Herrn mit einem Weibe vermählt, mit Haus und Feld belehnt, ja wie ein Freund und Bruder des Sohnes angesehn wird (Od. φ, l. c.: *καί μοι ἔπειτα Τηλεμάχου ἑτάρω τε κασιγνήτω τε ἔσεσθον*). Hier äussert das Sclavenverhältniss die Tendenz sich zur Hörigkeit oder Clientel zu veredeln; der sittliche Geist der Familie ist seiner mächtig geworden und hat es durch die Kraft der Liebe und Treue von den unsittlichen Elementen geläutert; die Freilassung, als rechtliches Institut zwar unbekannt, ist faktisch vollzogen.

43. Aber leider bricht sich die Wirksamkeit des Familiengeistes theils an der Menge der Sclaven, die er nicht alle zu durchdringen vermag, wovon Odysseus' Hausstand gleichfalls jene bekannten Beispiele liefert (vgl. auch Od. ο, 417 ff.) *), theils an jenem rechtlich nicht aufgehobenem Besitzverhältniss, durch welches der Sclave ein für allemal zur Sache geworden ist. Trotz der innigen, ja zärtlichen Vertraulichkeit (vgl. Od. ϱ, 35; χ, 498), welche zwischen den guten Sclaven und Odysseus' Familie herrscht, steht gleichwohl selbst Eurykleia der Gebieterin als völlig rechtlos gegenüber. Jene sagt in Bezug auf ihre Verschweigung der Abreise Telemach's Od. δ, 743: *νύμφα φίλη, σὺ μὲν ἄϱ με κατάκτανε νηλέϊ χαλκῷ, ἢ ἔα ἐν μεγάϱῳ κτλ.* vgl. Od. ψ, 20, und was Odysseus zu ihr sagt τ, 488 ff. Eumaios verräth in einigen Ausserungen, dass er sich dem Telemach gegenüber seiner Stellung als Sclave vollkommen bewusst ist; Od. ϱ, 188: *ἀλλὰ τὸν αἰδέομαι καὶ δείδια, μή μοι ὀπίσσω νεικείῃ· χαλεπαὶ δέ τ' ἀνάκτων εἰσὶν ὁμοκλαί* **). Die Liebe hat die Furcht nicht völlig ausgetrieben; vgl. Od. ξ, 60. Die Bestrafung der untreuen Sclaven endlich ist nicht blos gerecht, sondern auch grausam, Od. χ, 462 ff.; σ, 339; φ, 363.

44. In dieser bisher dargestellten Heerdgemeinschaft ungleich-berechtigter unter einem natürlichen Oberhaupt, dessen Wille nirgends durch strenges Recht, sondern nur durch

---

*) Die verzogne Sclavin Melantho Od. σ, 322 ff.

**) Beispiel einer solchen ὁμοκλή: Od. φ, 369 ff.; vgl. ο, 374.

den Familiengeist selber in Schranken gehalten ist, finden wir auch die erste, unmittelbare und blos natürliche Staatsform gegeben, die patriarchalische *). Ihr Merkmal ist die völlig gesonderte, gegenseitig beziehungslose Existenz der Familien; der Dichter hat von derselben das klärste Bewusstsein, ja spricht sogar ihr unterscheidendes Kennzeichen mit der grössten Bestimmtheit aus, indem er Od. ι, 106—115 von den Kyklopen **) sagt:

Κυκλώπων δ' ἐς γαῖαν ὑπερφιάλων, ἀθεμίστων,
ἱκόμεθ', οἵ ῥα θεοῖσι πεποιθότες ἀθανάτοισιν
οὔτε φυτεύουσιν χερσὶν φυτὸν, οὔτ' ἀρόωσιν·
ἀλλὰ τάγ' ἄσπαρτα καὶ ἀνήροτα πάντα φέρουσιν·
πυροὶ καὶ κριθαὶ ἠδ' ἄμπελοι, αἵτε φέρουσιν
οἶνον ἐριστάφυλον, καί σφιν Διὸς ὄμβρος ἀέξει.
Τοῖσιν δ' οὔτ' ἀγοραὶ βουληφόροι, οὔτε θέμιστες·
ἀλλ' οἵγ' ὑψηλῶν ὀρέων ναίουσι κάρηνα
ἐν σπέσσι γλαφυροῖσι· θεμιστεύει δὲ ἕκαστος
παίδων ἠδ' ἀλόχων, οὐδ' ἀλλήλων ἀλέγουσιν.

In dieser Beschreibung sind alle wesentlichen Zustände eines ohne Ackerbau, ohne künstliche Wohnungen, ohne gemeinsames Oberhaupt, ohne Versammlungen und Gericht, sporadisch und patriarchalisch lebenden Volkes vollständig enthalten. Aehnliches wird aber sonst von keinem Volke gesagt, nur dass die Il. ν, 5 neben den Thrakern und Mysern erwähnten *ἀγαυοὶ Ἱππημολγοὶ γλακτοφάγοι*, von denen die *Ἄβιοι, δικαιότατοι ἄνθρωποι*, schwerlich zu trennen sind, an die nomadisirenden Skythen erinnern ***). Denn selbst das

*) Ueber den Staat des Heroenalters vgl. Wachsmuth hell. Alterthumskunde Bd. 1. p. 76 ff, und C. Fr. Hermann Staats-Altth. §. 5 u. 55 [Culturgesch. I p. 31].

**) [Von diesen handeln ausser Diez, der neuentdeckte oghuzische Cyclop, vgl. m. d. homer.; Halle u. Berl. 1815; Hüllmann de Cercopibus atque Cyclopibus Col. 1826; neuerdings Bigge d. Cyclopib. Hom. Cobl. 1856, im Auszug in Mützells Ztschr. XIV p. 627 f.; vgl. W. Grimm die Sage von Polyphem in d. Abhdl. d. Berl. Ak. 1857; Schömann im Greifswalder Ind. Scholl. Sommer 1856, p. 12: „illos *κύκλων* conditores initio *Κύκλωπας* dictos essé sumimus" etc.]

***) Unverkennbare Beziehung hierauf bei Choirilos (Düntz. Fragm.

grausame Riesenvolk der Laistrygonen hat es Od. *κ*, 114 bis zu einem König und einer *ἀγορὰ* gebracht, ja sogar den Kimmeriern wird Od. *λ*, 14 ein *δῆμος* und eine *πόλις* zugeschrieben.

45. Das logisch denkbare, wenn gleich bei dem Dichter nicht als Entwicklungsstufe historisch nachweisbare Mittelglied zwischen Familie und Staat bilden die *φρῆτραι* *), d. i. die Vereinigungen der Geschlechter oder *πάτραι* nach Buttm. Mythol. II p. 310, die propinquitates (Tac. Germ. 7), und zweitens die *φῦλα*, die nationes oder Stämme einer und derselben gens (Il. *β*, 362; ib. 668: *τριχθὰ δὲ ᾤκηθεν καταφυλαδόν*, die dorischen Rhodier; vgl. Od. *τ*, 177: *Δωριέες τριχάϊκες*· so besteht auch die troische Macht aus drei Massen, den Troern, Dardanern und *ἐπικούροις* nach Il. *ϑ*, 154 coll. 497; *γ*, 456; die Troer aber sind wieder dreifach getheilt Il. *μ*, 88—97, die *τέταρτοι* v. 98 sind die Dardaner nach Il. *β*, 819). Mit entwickelter Gliederung der *φρῆτραι* wird erst die Rechtsgemeinschaft unterschiedlicher Familien möglich, wesswegen der Dichter Il. *ι*, 63 in bedeutsamer Stellung sagt: *ἀφρήτωρ, ἀθέμιστος, ἀνέστιός ἐστιν ἐκεῖνος, ὃς κτλ.*, das heisst: aus der Geschlechtsgenossenschaft und dem hiedurch bedingten Rechtsverbande, ja sogar aus der Heerd- d. h. Familien-Gemeinschaft ist auszuschliessen, wer —. Aber das in Familien oder Geschlechter, Geschlechtsgenossenschaften und Stämme gegliederte Volk hat von den Zeiten der patriarchalischen Lebensform her seine Einheit in dem König (Il. *β*. 203: *οὐ μέν πως πάντες βασιλεύσομεν ἐνθάδ' Ἀχαιοί. Οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω, εἷς βασιλεύς, ᾧ ἔδωκε Κρόνου παῖς ἀγκυλομήτεω*). Dessen Macht stammt so wenig vom Volke, als die des Hausherrn von den Kindern; er hat sie desshalb nicht durch Vertrag oder Wahl, sondern lediglich von Zeus. Diese Vorstellung verräth sich nicht

---

p. 97): *μηλονόμοι τε Σάκαι γενεῇ Σκύθαι, αὐτὰρ ἔναιον Ἀσίδα πυροφόρον· νομάδων γε μὲν ἦσαν ἄποικοι ἀνθρώπων νομίμων.*

*) Wachsmuth hell. Alterthumskunde Bd. 1. Beil. 7. p. 812 ff. [Hermann St. A. §. 5, 7; vgl. Culturgesch. I p. 84; Schömann I p. 89.]

blos gelegentlich bei dem Dichter, wie etwa in den allbekannten Beiwörtern διογενὴς, διοτρεφὴς, Διΐ φίλος, oder in den die Fürstengeschlechter durch Blutsverwandtschaft an die Götter knüpfenden Genealogieen (vgl. Od. δ, 27), sondern er hat über dieselbe ein mehrfach theoretisch sich aussprechendes Bewusstsein; vgl. Il. α, 279: ἐπεὶ οὔποθ' ὁμοίης (sc. ἀλλὰ μείζονος) ἔμμορε τιμῆς σκηπτοῦχος βασιλεὺς, ᾧτε Ζεὺς κῦδος ἔδωκεν· Il. ρ, 248—251: ὦ φίλοι, Ἀργείων ἡγήτορες ἠδὲ μέδοντες, οἵτε παρ' Ἀτρείδῃς — δήμια πίνουσιν, καὶ σημαίνουσιν ἕκαστος λαοῖς· ἐκ δὲ Διὸς τιμὴ καὶ κῦδος ὀπηδεῖ. Il. ζ, 159: ἐπεὶ πολὺ φέρτερος ἦεν Ἀργείων (sc. Προῖτος)· Ζεὺς γάρ οἱ ὑπὸ σκήπτρῳ ἐδάμασσεν, womit zu vergleichen Od. α, 390: καί κεν τοῦτ' (τὸ βασιλεῖον γέρας) ἐθέλοιμι, Διός γε διδόντος, ἀρέσθαι. Vgl. ausserdem Il. β, 197, ι, 38 und Il. β, 101 ff., wo das Scepter, welches Agamemnon führt, für uns das Symbol der Herrschgewalt über den Peloponnes, auf Zeus' unmittelbare Schenkung zurückgeführt wird. Desswegen ist das Königthum, τιμὴ (Od. α, 117) oder γέρας vorzugsweise genannt (Il. υ, 182; Od. λ, 175), auch erblich in der Familie nach Od. α, 386. 387: μὴ σέγ' ἐν ἀμφιάλῳ Ἰθάκῃ βασιλῆα Κρονίων ποιήσειεν· ὅ τοι γενεῇ πατρώϊόν ἐστιν· Il. υ, 182 f.: οὔ τοι τοὔνεκά γε Πρίαμος γέρας (sc. βασιλήϊον) ἐν χερὶ θήσει· εἰσὶν γάρ οἱ παῖδες· denn sie hat die königlichen Rechte von Zeus einmal überkommen [wesshalb diese auch an den Gemahl einer Erbtochter übergehen können, wie bei Helena an Menelaos; Schömann I p. 32] und es können ihr dieselben nur durch Usurpation entrissen werden *). [Wo ein Prätendent göttliche Zeichen und die Anhänglichkeit des Volkes für sich hat, ist das Erbfolgerecht in Frage gestellt und muss mit dem Schwert behauptet werden, Od. π, 95 f.; 105 f.; denn das Scepter kann sogar einem regierenden König, wenn er alt und schwach ist, mit Gewalt genommen werden [1]), Od. λ, 175 f.; 495 ff. und wie Aigisthos

---

*) Etwas anderes ist es, wenn der regierende König den Eidam zum Mitregenten annimmt und ihn succediren lässt, Il. ζ, 192. Die Möglichkeit eines Ausschlusses von der Thronfolge ergiebt sich aus Il. υ, 182 ff.

1) Nitzsch I p. 14. 62.

im Einverständniss mit Klytaimnestra ohne Widerspruch des Volks sich dasselbe aneignet, so könnte auch ein zweiter im Volk angesehener Gemahl der Penelope es gewinnen (*o*, 520 ff.). Gegen Aristoteles, welcher (Polit. 3, 14, 2. p. 214 Cas.) das heroische Königthum geradezu als auf dem Volkswillen begründet darstellt, ist jedoch zu bemerken, dass die wenigen obigen Stellen (vgl. *π*, 375), welche dafür zu sprechen scheinen, das Volk doch nur als einen unter mehreren Faktoren erscheinen lassen, welche das Königthum bedingen, die alleinige Entscheidung ihm aber keineswegs zusprechen. Dann aber gehören alle diese Fälle auch abnormen Zuständen an, insofern ein lange erledigter oder von einem sehr alten Könige — Peleus — noch immer behaupteter (nicht wie von Laertes aufgegebener) Thron Gegenstand des Streites werden und dann freilich nur mit Gewalt d. h. durch Anhang im Volk — denn an eigentliche Wahl ist auch hier nicht zu denken — entschieden werden kann. — Später erlitt das Erbfolgerecht freilich bald Aenderungen, worüber man Wachsmuth Hell. Alt. I §. 43 p. 376 f. Ed. 2. vergleichen mag.] Vgl. Od. *o*, 533, wo Theoklymenos zu Telemach sagt: *ὑμετέρου δ' οὐκ ἔστι γένος βασιλεύτερον ἄλλο ἐν δήμῳ Ἰθάκης, ἀλλ' ὑμεῖς καρτεροὶ αἰεί*, so dass Telemach Od. *α*, 394, wo er die Königswürde abzulehnen scheint, der Faktion der Freier gegenüber (cf. Od. *π*, 361; 375, und 114) nur den Umständen nachgiebt, von den Geronten Ithaka's aber anerkannt wird (Od. *β*, 14: *ἕζετο δ' ἐν πατρὸς θώκῳ, εἶξαν δὲ γέροντες*). Darum ist sein Geschlecht auch heilig; Od. *π*, 401: *δεινὸν δὲ γένος βασιλήϊόν ἐστι κτείνειν*. Am göttlichen Rechte des Königthums participiren auch die unmittelbaren Diener desselben, die Herolde *), *Διὸς ἄγγελοι ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν, Διὶ φίλοι* genannt (Il. *α*, 334; *θ*, 517).

46. Gross ist daher die Ehre der Könige **) daheim sowohl als im Felde. [Od. *α*, 392: *οὐ μὲν γάρ τι κακὸν βασιλευέμεν· αἶψά τέ οἱ δῶ ἀφνειὸν πέλεται καὶ τιμηέστερος αὐτός*.] Daheim geniessen sie den Ertrag des ihnen vom

*) [Vgl. Kostka üb. d. *κήρυκες* b. Hom. Lyck. 1844.]

**) [Vgl. Lessmann de dignitate regia etc. Paderborn 1828.]

Volke gegebenen Landguts, des *τέμενος* (die Stellen bei Nitzsch I p. 28), so wie der Ehrengaben beim Mahle; Il. *μ*, 310: *Γλαῦκε, τίη δὴ νῶϊ τετιμήμεσθα μάλιστα ἕδρῃ τε κρέασίν τ' ἠδὲ πλείοις δεπάεσσιν, ἐν Λυκίῃ, πάντες δὲ θεοὺς ὣς εἰσορόωσιν, καὶ τέμενος νεμόμεσθα μέγα Ξάνθοιο παρ' ὄχθας καλὸν φυταλιῆς καὶ ἀρούρης πυροφόροιο*; Od. *λ*, 185: *ἀλλὰ ἕκηλος Τηλέμαχος τεμένη νέμεται* (Antikleia weiss nichts von den Freiern), *καὶ δαῖτας ἐΐσας δαίνυται, ἃς ἐπέοικε δικασπόλον ἄνδρ' ἀλεγύνειν· πάντες γὰρ καλέουσι.* [Wir halten die Stelle nicht mit Nitzsch III p. 217 ff. für verderbt, ohne dass uns jedoch Ameis in Bezug auf *ἐπέοικε* ganz befriedigt. Wir übersetzen: Telemach waltet des Kronguts und schmauset bei gebührenden Gastmählern, wie sie ein Gericht haltender Mann beschaffen muss; denn alle (*δικασπόλοι*) laden ihn ein *).] Hiezu kommen noch besondere Geschenke; Il. *ι*,

*) [Man vergegenwärtige sich die Lage. Antikleia ist vor dem Auftreten der Freier gestorben, d. h., wenn man überhaupt rechnen darf, dreizehn Jahre nach Odysseus' Ausfahrt. Von den königlichen Funktionen kann nun die richterliche in Friedenszeiten am wenigsten cessiren und überhaupt ist doch bei längerer Abwesenheit eine Vertretung nöthig. Wer ist hier Vertreter? Telemach nicht (s. Nitzsch a. O.), Laertes noch weniger (*λ*, 187 ff.), also naturgemäss die Geronten, und zwar nicht einer als Vicekönig, sondern alle abwechselnd. Wenn nun Alkinoos von den andern *βασιλῆες* oder *Φαίηκες ἀγανοί* d. i. Geronten zur Berathung somit zum Mahle geladen wird (*ζ*, 54 f.), ist es dann so abnorm, dass auch der künftige König Telemach ebenso von demjenigen Geronten geladen wird, der gerade den Vorsitz hat, somit auch das Mahl gibt? Dass wir sonst nichts darüber hören, ist kein Gegenbeweis; abgesehen davon, dass die weiteren Berichte über Ithaka fast alle das zwanzigste Jahr nach Odysseus' Ausfahrt schildern. Inzwischen hatte das Unwesen der Freier begonnen; bis dahin seit dem Zug nach Troja *οὔτε ποθ' ἡμετέρη ἀγορὴ γένετ' οὔτε θόωκος* sagt Aigyptios (*β*, 26) und wenn hier Telemach seinen Zweck trotz obigen Berichtes nicht erreicht, so lässt sich auch annehmen, dass in diesen sieben Jahren, bei seiner Machtlosigkeit und anscheinenden Schlaffheit, die Stimmung im Volk und Rath theilweise umschlug (um so mehr als des Odysseus Rückkehr immer unwahrscheinlicher wurde) zu Gunsten eines andern künftigen Herrn, eines Antinoos oder Eurymachos, *τὸν νῦν ἶσα θεῷ Ἰθακήσιοι εἰσορόωσιν*, *ο*, 520.]

154: *ἐν δ' ἄνδρες ναίουσι πολύῤῥηνες, πολυβοῦται, οἵ κέ ἑ δωτίνῃσι θεὸν ὣς τιμήσουσιν, καί οἱ ὑπὸ σκήπτρῳ λιπαρὰς τελέουσι θέμιστας·* *) vgl. Od. *α*, 393. Diese sowohl als die Mahle stellen sich als die für Uebung der Rechtspflege zu leistende Gebühr dar. [Doch ist dies [1]) nicht so zu verstehen, als ob die jedesmaligen Parteien diese Beisteuern geleistet hätten; denn dann wäre allerdings die Möglichkeit der Bestechung eine sehr bedenkliche; sondern jedenfalls waren im allgemeinen auf diese Weise die festgesetzten oder zu gewissen Zeiten üblichen Abgaben motivirt, welche Jeder nach Vermögen leistete.] Im Felde bekommt der Fürst ausser dem Beuteantheil auch noch das *γέρας* (Od. *λ*, 534: *μοῖραν καὶ γέρας ἐσθλὸν ἑλών·* vgl. Il. *α*, 118 ff.; *ι*, 367) und scheint überhaupt über die Beute ziemlich willkürlich verfügt zu haben; vgl. Il. *ι*, 135 ff.; *α*, 165; besonders *ι*, 330—333 [wo freilich Achilleus, wie er v. 646 selbst eingesteht, in Leidenschaft spricht, daher möglicher Weise etwas übertreibt]; *λ*, 687. 696. 704. [vgl. Od. *ι*, 42; Il. *ι*, 229 ff.]. Jene Ehre wird um so grösser, je mächtiger der König ist, so dass sich vor der Herrlichkeit der von Zeus geschenkten Machtfülle die grössere persönliche Thätigkeit selbst eines anderen Königs beugen muss. Was Agamemnon Il. *ι*, 160 in Bezug auf Achilleus sagt: *καί μοι ὑποστήτω, ὅσσον βασιλεύτερός εἰμι*, ist ganz dasselbe, was Il. *α*, 280 Nestor anerkennt: *εἰ δὲ σὺ κάρτερός ἐσσι, θεά τέ σε γείνατο μήτηρ, ἀλλ' ὅγε φέρτερός ἐστιν, ἐπεὶ πλεόνεσσιν ἀνάσσει·* vgl. *ι*, 96 ff., wo derselbe sagt: *Ἀτρείδη κύδιστε, ἄναξ ἀνδρῶν Ἀγάμεμνον, ἐν σοὶ μὲν λήξω, σέο δ' ἄρξομαι· οὕνεκα πολλῶν λαῶν ἐσσὶ ἄναξ καί τοι Ζεὺς ἐγγυάλιξεν σκῆπτρόν τ' ἠδὲ θέμιστας, ἵνα σφίσι βουλεύῃσθα.* [Bei dieser Gelegenheit mag auch der Titel *ἄναξ ἀνδρῶν* erwähnt werden, welchem Gladstone Studies etc. Vol. I, 2 ein eigenes Capitel (9) gewidmet hat (nach der Inhaltsangabe in Mützells Ztschr. XIV p. 514). Wir bemerken, dass derselbe dem Agamemnon 45mal in der Ilias,

*) [Schömann erklärt (I p. 34) die *θέμιστες* als festgesetzte Gaben oder Gebühren, im Gegensatz zu den freiwilligen *δωτῖναι*.]

1) Dissent. N. III p. 217.

zweimal in der Odyssee gegeben ist, darunter neunmal in der Il. und Od. λ, 397 in der vollen gleichsam officiellen Anrede: Ἀτρείδη κύδιστε, ἄναξ ἀνδρῶν Ἀγάμεμνον. Da dieser Titel wie wir sogleich zeigen werden nur noch vier anderen Fürsten je einmal ertheilt wird, so liegt die Vermuthung nahe, dass derselbe sich speciell auf die Stellung des Agamemnon beziehen müsse, und der ἄναξ ἀνδρῶν dadurch von den ἀγοὶ ἀνδρῶν und ὄρχαμοι λαῶν, wie Agamemnon nur Il. ξ, 102 sonst meist Menelaos angeredet wird, sich unterscheiden. (Ὄρχαμος ἀνδρῶν scheint ein noch allgemeinerer Titel zu sein, den unter anderen der geborne Königssohn Eumaios, aber auch der Hirte Philoitios erhält.) In der That erscheint jenes Prädicat Agamemnons auch immer da, wo irgend ein Bezug auf seine Stellung als Oberkönig durchblickt, sei es im Rath, wo er solchen giebt oder gutheisst, oder in der Volksversammlung, oder bei Vertheilung von Gaben, oder als Oberpriester beim Opfer, oder als Heerführer im Kampf. Ausser ihm haben diesen Titel nur Anchises Il. ε, 268 und Aineias ib. 311, (ob mit Rücksicht auf das Il. υ, 178 ff. 300 angedeutete Verhältniss? Doch wohl eher) als Gebieter des alten Dardanerstammes und vielleicht Führer einer Symmachie oder eines Systema vgl. im Schiffscatalog v. 819 ff. Schwer ist der Grund zu diesem auszeichnenden Titel bei Eumelos ψ, 228 vgl. β, 714 und kaum bei Euphetes ο, 532 einzusehen, wenn man nicht annehmen will, dass hier schwache Spuren eines den Zuhörern Homers noch bekannten Bundesverhältnisses vorliegen. Freilich sollte man dann diesen Titel nach π, 173—197 noch eher für Achilleus, nach δ, 295 f. für Nestor erwarten. Orsilochos ist πολέεσσ' ἄνδρεσσιν ἄναξ ε, 546.] In dieser hohen Ehre des Königthums findet auch das Verhältniss des θεράπων seine Begründung, kraft dessen sich oft ein fürstlich geborener Held zu dem königlichen Freunde in brüderlicher, jedoch entschiedener Unterwürfigkeit gesellt, und ihm in Krieg und Haus zu jeglichen Diensten hold und gewärtig ist. Man gedenke der Verhältnisse nicht nur des Meriones zu Idomeneus, des Sthenelos zu Diomedes, des Patroklos zu Achilleus in Schlacht und Krieg, sondern auch wie sich Patroklos und Antilochos um Achilleus Il, ι, 190 ff.; τ, 315 ff., ferner Eteoneus um

Menelaos Od. δ, 22; ο, 95 ff. im häuslichen Dienste bemühn, während Menelaos selbst vor Troja in einer Art von Theraponten-Verhältniss zu seinem Bruder steht (Il. β, 408 f., wo er kommt, um zur Bereitung des Mahles zu helfen, d. i. zu thun, was sonst der θεράπων thut). Wie Od. δ, 22 κρείων Ἐτεωνεὺς der ὀτρηρὸς θεράπων Μενελάου genannt wird, so ist Od. σ, 423 der ἥρως Μούλιος, κῆρυξ Δουλιχιεύς, der θεράπων des Amphinomos. Man vergleiche noch Il. δ, 227; ζ, 18, besonders η, 149 ff. und über das Theraponten-Verhältniss überhaupt Nitzsch I p. 233.

47. Aber die höchste Ehre der Könige liegt wesentlich in ihrem Berufe [ποιμένες λαῶν zu sein], der Il. π, 542 in den Worten Σαρπήδων Λυκίην εἴρυτο δίκῃσί τε καὶ σθένεϊ ᾧ *) als Landeswahrung (Il. ι, 396) durch Richteramt und persönliche Tapferkeit bestimmt ist (genau so wird 1. Samuel. 8, 20 das Königthum bezeichnet). Persönliche Tapferkeit, sagen wir. Denn in den Kriegen der Heroenzeit, wo sich von Taktik kaum noch und nur bei Nestor (Il. β, 362; δ, 297; vgl. Bothe zu ρ, 382) und etwa bei Ajas (ρ, 354—359) eine Spur findet**), geben die Fürsten persönlich als πρόμαχοι den Schlachten ihre Wendung, indem sie die persönlichen Mittelpunkte des Vordringens oder Weichens sind. So wird Il. ε, 643 zu Sarpedon gesagt: σοὶ δὲ κακὸς μὲν θυμός, ἀποφθινύθουσι δὲ λαοί. Vgl. Il. α, 344. Das Richteramt aber, um dessen willen der König auch θεμιστοπόλος heisst***) (Hymn. Dem. 103; 473), und zu dessen Verwaltung er die von Zeus überkommenen rechtlichen Satzungen zu wahren hat (Il. α, 238: δικασπόλοι, οἵτε θέμιστας πρὸς Διὸς †) εἰρύαται), übt er theils allein, wie sich vielleicht aus Od. μ, 440 erschliessen lässt, viel häufiger aber

*) Aehnlich Soph. OC. 68; vgl. d. Ausl.

**) Siehe Heyne Exc. I ad Il. δ.

***) [An sich kommt dies Beiwort aber jedem Richter zu, wie auch δικασπόλος (Il. α, 238; Od. λ, 186, von welch letzterer Stelle in der Note zum vor. §. die Rede war).]

†) [Diese auch in der Anm. z. d. St. gegebene Erklärung des πρὸς Διὸς wird gerechtfertigt durch ι, 98 f.; durch Il. π, 386 ff. und Od. π, 403 keineswegs widerlegt.]

mit Beisitzern vor versammeltem, die Parteien unterstützendem, zum Mitstimmen aber nicht berechtigtem Volke; vgl. Il. *σ*, 497 ff.; *π*, 381. Eine dritte Funktion hat er in der jedoch ihm nicht ausschliesslich zukommenden Berufung und Leitung der *βουλή* und *ἀγορά*, wovon weiter unten. — Derjenige König nun, der seinem fürstlichen Berufe treulich nachkommt, und in seinem Volke Gerechtigkeit aufrecht erhält, bringt dadurch den Segen göttlicher Gnade über sein Land, und dass er dies kann, darin eben liegt die höchste denkbare Ehre des Berufs; Od. *τ*, 108 — 114: *ἡ γάρ σευ κλέος οὐρανὸν εὐρὺν ἱκάνει, ὥστε τευ ἢ βασιλῆος ἀμύμονος, ὅστε θεουδὴς ἀνδράσιν ἐν πολλοῖσι καὶ ἰφθίμοισιν ἀνάσσων εὐδικίας ἀνέχῃσι· φέρῃσι δὲ γαῖα μέλαινα πυροὺς καὶ κριθὰς, βρίθῃσι δὲ δένδρεα καρπῷ, τίκτει δ᾽ ἔμπεδα μῆλα, θάλασσα δὲ παρέχῃ ἰχθῦς, ἐξ εὐηγεσίης· ἀρετῶσι δὲ λαοὶ ὑπ᾽ αὐτοῦ.* Ein Beispiel vom Gegentheil giebt Il. *π*, 386 ff.

48. Es hat sich aber in der Vorstellung des Dichters gleichwohl das patriarchalische Heroenkönigthum in Folge des qualitativen, von andern Menschen sie wesentlich unterscheidenden Vorzugs (cf. Od. *υ*, 195) nicht gereinigt von dem despotischen Elemente unbeschränkter Willkür, so dass das ihnen zugeschriebene göttliche Recht, analog der den Göttern selbst zugetrauten Unsittlichkeit, blos einräumende und gewährende, nicht zugleich auch zu göttlicher Lauterkeit verpflichtende Kraft hat. Penelope fragt Od. *δ*, 687 ff. die Freier, ob sie nicht von ihren Aeltern gehört, welch ein König Odysseus gewesen, *οὔτε τινα ῥέξας ἐξαίσιον, οὔτε τι εἰπὼν ἐν δήμῳ, ἥτ᾽ ἐστὶ δίκη θείων βασιλήων· ἄλλον κ᾽ ἐχθαίρῃσι βροτῶν, ἄλλον κε φιλοίη.* Denn wenn hier auch *δίκη* nicht geradezu mit „Recht" übersetzt werden darf, so bezeichnet es doch eine durch das Herkommen sanctionirte Art und Weise, eine fast zum Rechte gewordene Gewohnheit *). Vgl. auch *β*, 230 ff.; *ξ*, 62. 138 f. (Nitzsch I p. 73). Die Gewalt über die Unterthanen geht so weit, dass ganze Städte nicht nur verschenkt (Il. *ι*, 149), sondern sogar ausgeleert

*) [Vgl. hierüber *τ*, 43; *λ*, 218; *ξ*, 59.]

werden können, um andere fremde Bewohner einzunehmen; siehe die bekannte Stelle Od. *δ*, 174: *καί κέ οἱ* (dem Odysseus) *Ἄργεϊ νάσσα πόλιν καὶ δώματ' ἔτευξα, ἐξ Ἰθάκης ἀγαγὼν σὺν κτήμασι καὶ τέκεϊ ᾧ καὶ πᾶσιν λαοῖσι, μίαν πόλιν ἐξαλαπάξας, αἳ περιναιετάουσιν, ἀνάσσονται δ' ἐμοὶ αὐτῷ.* Weder diese Stelle selbst *), noch sonst eine Andeutung im Dichter giebt Veranlassung, die Vertriebenen und Neuaufgenommenen blos von Grundholden der königlichen Familien zu verstehn. Aehnliches verheisst Il. *ι*, 149 Agamemnon dem Achilleus und Hektor besinnt sich *χ*, 117 ff., ob er nicht den ganzen Raub des Alexandros und dazu alle bewegliche Habe der Trojaner den Feinden überantworten soll. Redefreiheit und Widerspruch, obwohl ein dem Edeln zustehendes Recht (Il. *ι*, 33 coll. 100 ff.: *Ἀτρείδη, σοὶ πρῶτα μαχήσομαι ἀφραδέοντι, ἣ θέμις ἐστίν, ἄναξ, ἀγορῇ*), ist selbst dem Hektor nicht angenehm; Il. *μ*, 211: *Ἕκτορ, αἰεὶ μέν πώς μοι ἐπιπλήσσεις ἀγορῇσιν, ἐσθλὰ φραζομένῳ· ἐπεὶ οὐδὲ μὲν οὐδὲ ἔοικεν δῆμον ἐόντα παρὲξ ἀγορευέμεν, οὔτ' ἐνὶ βουλῇ, οὔτε ποτ' ἐν πολέμῳ, σὸν δὲ κράτος αἰὲν ἀέξειν.* Tyrannischer Art ist Agamemnon's Benehmen gegen Achilleus, gegen den Priester Chryses, Il. *α*; des Heerführers ungerechter Tadel Il. *δ*, 401 wird auch von Diomedes schweigend hingenommen (*τὸν δ' οὔτι προσέφη κρατερὸς Διομήδης, αἰδεσθεὶς βασιλῆος ἐνιπὴν αἰδοίοιο*). Odysseus kann Il. *β*, 192 f. zu den Fürsten sagen: *οὐ γάρ πω σάφα οἶσθ', οἷος νόος Ἀτρείδαο· νῦν μὲν πειρᾶται, τάχα δ' ἴψεται υἷας Ἀχαιῶν.* Um so weniger fällt es auf, wenn der Fürst mit einem Manne vom Volke sehr wenig Umstände macht; Il. *β*, 198: *ὃν δ' αὖ δήμου ἄνδρα ἴδοι βοόωντά τ' ἐφεύροι, τὸν σκήπτρῳ ἐλάσασκεν ὁμοκλήσασκέ τε μύθῳ κτλ.*; vgl. Il. *ω*, 247: *ἦ, καὶ σκηπανίῳ δίεπ' ἀνέρας* (Priamos). Weltberühmt ist Odysseus' Verfahren gegen den ungezogenen Schreier Thersites. [Sehr merkwürdig tritt aber die Abhängigkeit des

---

*) Ueber die Bedenken, welche sie veranlasst, vgl. Nitzsch. Mag immerhin in Menelaos' Aeusserungen viel freundschaftliche Phantasie sein und die Ausführung derselben kaum denkbar; für die Macht, die er sich zutraut, bleiben diese Verse immer beweisend.

Volks von dem Willen des Königs, selbst wenn er ungerecht und verderblich wäre, in einem Verhältniss hervor, auf welchem die Handlung der Ilias zum guten Theil beruht. Paris, welcher der Helene selbst und noch mehr den Troern, diesen sogar wie die Ker verhasst ist[1]), verweigert dennoch hartnäckig die vollkommene Erfüllung der von ihm selbst angebotenen und feierlich stipulirten Vertragsbedingungen am Tage seiner Besiegung durch Menelaos vor der ganzen troischen Volksversammlung: *ἀντικρὺ δ' ἀπόφημι, γυναῖκα μὲν οὐκ ἀποδώσω* (*η*, 362); nur die geraubten *κτήματα* will er mit eigenen vermehrt herausgeben. Priamos, *μήστωρ θεόφιν ἀτάλαντος*, unterstützt ihn und auf seinen Vorschlag, dem das Volk gerne zustimmt (v. 379), geht der Herold ins Feindeslager, um im Namen des Königs und Volks einen Antrag zu überbringen, der voraussichtlich den traurigen Krieg nicht enden wird. Dies Verhältniss erschien schon dem Herodot[2]) so merkwürdig und unglaublich, dass er darauf sein bekanntes Raisonnement über den Aufenthalt der Helene in Aegypten gründet.] Dazu vergleiche man, was Hektor dem Paris vorwirft Il. *ζ*, 326 ff. und den ähnlichen Fall *ν*, 107 ff.

49. Trotz solcher Machtfülle des Königthums, die sich auch über zwei politisch gesonderte Stadtgemeinden erstrekken kann (Od. *ο*, 412), und die besonders hervortritt bei Gründung neuer Staaten durch Uebersiedlung (Od. *ζ*, 8 ff., wo der Häuser- und Tempelbau, die Befestigung der Stadt, die Ackervertheilung — vgl. Isocr. 3, 28 — durch den König geleitet wird), finden sich gleichwohl sehr wenig Beispiele von schnödem Missbrauche derselben oder von Revolutionen, wie sie der Druck hervorruft *). Als grausamer

---

1) Handlung der Il., das Volk vermag nichts gegen Paris, dem Priamos nachgiebt. Il. *η*, 348—397. cf. ad *γ*, 454.

2) 2, 120. (Randbem. zu Ann. ad *γ*, 454.)

*) Wenn Aineias *αἰεὶ Πριάμῳ ἐπεμήνιε δίῳ οὕνεκ' ἄρ' ἐσθλὸν ἐόντα μετ' ἀνδράσιν οὔτι τίεσκεν*, *ν*, 460, so zeugt dies freilich von einer Unbilligkeit des Königs, nach dem oben erwähnten Grundsatz (Od. *δ*, 691 f.), aber der Beleidigte rächt sich hier nur durch

Wüthrich wird in einigen Stellen der Odyssee ein König des Festlandes Echetos genannt, und Empörung und Königsmord hatten nur die Thesproten gegen Antinoos' Vater im Sinn, der das Volk durch seine Verbindung mit den räuberischen Taphiern drückte, wurden aber von Odysseus in Schranken gehalten (Od. π, 424 ff.). In Ithaka selbst stützen sich die Freier bei ihren usurpatorischen Bestrebungen auf einen bedeutenden Anhang im Volke (Od. β, 51; 70. 74, vgl. Nitzsch I p. 79), dem sie aber nach ihrem Anschlag auf Telemach's Leben (Nitzsch I p. 299) nicht mehr vollkommen trauen (π, 375), und dem wenigstens ein Theil des Volkes das Gegengewicht hält (*οὔτε τί μοι πᾶς δῆμος ἀπεχθόμενος χαλεπαίνει*, π, 114). Die Möglichkeit einer revolutionären Stimmung im ganzen Volke setzen die oben berührten Stellen Od. γ, 215; π, 95 voraus. Die schnell beendigte Revolution in Ithaka nach dem Freiermorde (Od. ω, 420 ff.) wird durch das Verlangen nach Blutrache veranlasst (ib. 434); Aigisthos dagegen ist sieben Jahre lang im Besitz der angemassten Herrschaft (Od. γ, 304. 305).

50. Nun war aber das politische Leben Griechenlands bestimmt, das Individuum im Staate zu seinem Rechte kommen zu lassen, so wie dem Staate selbst durch organische Gliederung eigentliches Leben zu verleihen. Es tritt daher bei dem Dichter schon sehr bedeutsam ein aristokratisches, und in schwachen Anfängen ein demokratisches Element im Staatsleben hervor. Neben dem Könige steht ein Adel, [vgl. *κούρητας ἀριστῆας Παναχαιῶν* Il. τ, 193, 248] aus dem sich bei den Phaiaken zwölf *βασιλῆες* als *βουλή* des Oberkönigs, gerade wie sich eine solche im Lager vor Ilios findet, ausgesondert haben *), zu welchen derselbe, wie Helbig p. 63 richtig bemerkt, im Verhältnisse des primus inter pares steht; Od. ϑ, 390: *δώδεκα γὰρ κατὰ δῆμον ἀριπρεπέες βασιλῆες ἀρχοὶ κραίνουσι, τρισκαιδέκατος δ' ἐγὼ αὐτός.* Eine solche *βουλὴ* findet sich auch in Eumaios' Vaterlande, der Insel

---

Fernbleiben vom Kampf. [Vgl. υ, 178—182 und 306 f., wo ein anderer Grund zu jener *μῆνις* angedeutet sein könnte.]

*) Vgl. Nitzsch I p. 68 ff.

Συρίη Od. *ο*, 467. In Troja stehn dem Könige gleichfalls *βασιλῆες* (Il. *ν*, 84) oder *δημογέροντες* zur Seite, Il. *γ*, 146, wie in Ithaka und bei den Aitolern *γέροντες*, Od. *φ*, 21; Il. *ι*, 574; bei den Pyliern *ἄνδρες ἡγήτορες* Il. *λ*, 687. In Ithaka und in den umliegenden Inseln ist, wie die Menge der Freier [*π*, 247 ff.] beweist, der Adel sehr zahlreich, vgl. Od. *α*, 245 ff., und mächtig; sonst wäre die frevelhafte Occupation des königlichen Hauses und Haushalts so wie das Streben so Vieler nach der Königswürde nicht erklärlich (Od. *ο*, 520 ff.). Die politische Berechtigung des Adels besteht in der wohl nirgends fehlenden Theilnahme desselben an der *βουλή* (daher *ἀνὴρ βουληφόρος* [*γέροντες βουλευταί*]) und an der Rechtspflege [daher auch *ἄνδρες δικασπόλοι* s. §. 46]; vgl. Hymn. Dem. 150: *ἀνέρες, οἷσιν ἔπεστι μέγα κράτος ἐνθάδε τιμῆς, δήμου τε προὔχουσιν ἰδὲ κρήδεμνα πόληος εἰρύαται βουλῇσι καὶ ἰθείῃσι δίκῃσιν*· ferner in der Befugniss theils stellvertretend, wie einige Male in der Odyssee, theils selbständig (Il. *α*, 54; *β*, 207 ff.; *τ*, 40 ff.) eine Volksversammlung zu berufen, endlich in der Anführung besonderer Heeresabtheilungen im Kriege (Il. *β*, 563 ff.; vgl. Od. *ν*, 265, wo sich angeblich ein Edler des Landes im Feldzuge dem Theraponten-Verhältniss zum Fürsten entzieht und als selbständiger *ἀρχὸς* auftritt). Ueberhaupt stehen sie dem König in allen öffentlichen Geschäften zur Seite; vgl. Od. *φ*, 21; Il. *ι*, 422; *χ*, 119 (der *ὅρκος γερούσιος*); *λ*, 687, und Einzelne können wie dieser ein *τέμενος* haben (Nitzsch I p. 69); vgl. Od. *η*, 150.

51.[1]) Der Anfang einer politischen Berechtigung der *πληθὺς* oder des *δῆμος*, wie die Volksgemeinde stets genannt wird, liegt in seiner selbst in Ilios (Il. *β*, 788; *γ*, 209) anerkannten Befugniss eine *ἀγορὰ* zu bilden. Diese hat aber durchaus nur den Charakter einer römischen concio, ohne die Rechte der comitia auch nur annäherungsweise zu besitzen (vgl. Rubino Untersuchungen über röm. Verf. I p. 254). Sie stimmt einem Vorschlage in der Regel durch Acclamation bei, wie Il. *ι*, 50: *οἳ δ' ἄρα πάντες ἐπίαχον υἷες Ἀχαιῶν*· [oder

1) Vgl. Nitzsch I p. 68. II p. 168 ff. [Schömann I p. 25 f.]

ἐπὶ κελάδησαν oder ἐπήνεσαν· auch durch Schweigen kann im besonderen Fall die Zustimmung ausgedrückt werden (α, 22 vgl. Döderlein Gl. III p. 173); im allgemeinen aber hat das Volk zu gehorchen und thut es auch gerne, wie öfters bemerkt ist (Il. ι, 79; η, 378), also ist dies wohl nicht die Regel? Etwaige Missbilligung oder gar Annullirung eines Vorschlags durch dasselbe kommt nicht vor. Doch nahm man Rücksicht auf die öffentliche Meinung, besonders wenn sie genehm war (Il. η, 406) und suchte sie für sich zu gewinnen [1]). Aber es findet sich auch von positiver Entscheidung durch das Volk keine Spur; ja nicht einmal eine Stimme aus seiner Mitte — abgesehen von Thersites, der eben eine Ausnahme bildet — wo wir eine solche erwarten könnten *) (Od. β, 81).

1) Charakteristisch σ, 296. 310 ff. [Hektor appellirt nämlich hier dem Pulydamas gegenüber an die Troer. Dieser Anerkennung des Volkswillens folgt aber sogleich die Aeusserung, er werde es nicht dulden, dass sie jenem zustimmen — und dies spricht er vor ihren Ohren aus. Und sie folgen wirklich dem Hektor, freilich verblendet von Athene. Dieser Zusatz lässt nicht schliessen, dass im entgegengesetzten Fall Hektors Vorschlag rechtlich aufgehoben gewesen wäre, sondern beweist nur das blinde Vertrauen des Volks auf seinen Führer (ζ, 403). — Darum hat auch die ἀγορή so gut wie die μάχη (die beiden Hauptgebiete männlicher Tüchtigkeit, vgl. β, 370; δ, 400; ι, 440; ο, 283; σ, 106; 252; Od. δ, 818) das Epithon κυδιάνειρα Il. α, 490. — Die Stelle Od. ξ, 239 beweist höchstens, dass der angebliche Kretenser gegen die allgemein hochgestellte öffentliche Meinung nicht handeln wollte, um seinen Einfluss (v. 234) und guten Namen nicht aufs Spiel zu setzen, nicht aber, dass er von Rechtes wegen gerade so handeln musste.]

*) [In Od. ω, 463 ist offenbar ein Zustand der Anarchie geschildert; die grössere Hälfte, die ja auch gar keine Verpflichtung zur Blutrache hatte, will sich nicht an der Empörung gegen den rechtmässigen Herrscher betheiligen und verlässt mit lautem Geschrei die ἀγορά — es ist der erste Schritt zu einem Bürgerkriege gethan; jedenfalls liegt hier ein ganz singulärer Fall vor, nicht aber ein Beweis für den Modus einer Abstimmung. Ueberdies gehört die ganze Stelle nicht dem ächten Homer an und ist kritisch um so verdächtiger, als nach W. C. Kayser (d. yerss. aliq. Od. disp. II. Sagan 1857) die Verse 413 — 419 dem Eugammon noch unbekannt waren.]

Ueberhaupt wird mehrmals (z. B. Il. α, 54—304; β, 808; Od. β, 257) gar nichts über die Aufnahme eines Vorschlags berichtet, was doch hätte geschehen müssen, wenn diese entscheidend gewesen wäre; wir sehen sogar mehrfach, dass die Versammlung entlassen wurde, ehe sie nur sich geäussert hatte (Il. β, 381, 394; ϑ, 530, 542; η, 371, 378; σ, 298, 310).] Die Macht des Volkes kann sich also nur geltend machen durch die Energie der öffentlichen Meinung, welche die Fürsten respectiren; denn sogar gewaltsame Ausbrüche derselben werden wenigstens als möglich gedacht: Il. γ, 56: ἀλλὰ μάλα Τρῶες δειδήμονες· ἦ τέ κεν ἤδη λάϊνον ἕσσο χιτῶνα, κακῶν ἕνεχ', ὅσσα ἔοργας.

Besondere Verpflichtungen des Volkes sind der Kriegsdienst, zu dem der König nach Analogie von Od. ξ, 248 entweder Freiwillige sammelte, oder, wie es scheint, so viel Mannen aufbieten konnte, als ihm gut dünkte, nicht nur aus den waffenfähigen Söhnen der Familien, welche nach Il. ω, 400, wenn ihrer mehrere waren, unter sich loosen mochten, sondern auch aus den Hausvätern; denn der reiche Echepolos aus Sikyon kauft sich bei Agamemnon vom Zuge nach Ilios mit einem Rosse los, Il. ψ, 296. Ferner die Beisteuer zu ausserordentlichen Ausgaben der Könige, zu welcher auch der ἔρανος zu zählen ist, soferne er nach Welcker[1]) eigentlich eine freundwillige Gabe bezeichnet, die der König von seinen Getreuen zu einem auswärtigen Unternehmen u. dgl. einsammelt, dann aber auch das zu diesem Behufe gehaltene Königsmahl. Athene erkennt — nach Welcker — an der Abwesenheit des Herrn (Od. α, 226), dass sie keinen ἔρανος vor sich sehe. Der Adel von Scheria soll nach Alkinoos' Wunsche dem scheidenden Odysseus viritim einen Dreifuss und Kessel geben; ἡμεῖς δ' αὖτε, fährt der König fort, ἀγειρόμενοι κατὰ δῆμον τισόμεϑ'· ἀργαλέον γὰρ ἕνα προικὸς χαρίσασϑαι, Od. ν, 14 f. und so entschädigen sich die Fürsten öfter δημόϑεν z. B. τ, 197: χ, 55 [ψ, 387 f. Ameis vergleicht auch β, 66 ff.]. Was endlich die Gliederung des δῆμος in Stände betrifft, so lassen sich einigermassen unter-

1) Cf. Tril. p. 381, wo auch über den ἔρανος. Od. χ, 55. τ, 197.

scheiden 1) die **kleinen Grundbesitzer**, aus denen der grösste Theil des Volkes besteht, 2) die *δημιοεργοὶ* oder *δήμιοι*, d. i. nach Od. *ρ*, 384 die Wahrsager, Aerzte, Zimmerleute, Sänger, die Herolde (Od. *τ*, 135) und dienenden Ordner der Plätze zu Tanz und Kampfspielen (Od. *ϑ*, 258 f.), die Lederarbeiter (Il. *η*, 220. 221) und Goldschmiede (Od. *γ*, 425), denen jedoch allen Grundbesitz abzusprechen um so weniger Anlass vorhanden ist, als Od. *χ*, 351 der Sänger Phemios ausdrücklich sagt, nicht der Mangel habe ihn dem Willen der Freier dienstbar gemacht; endlich 3) die besitzlosen, jedoch freien und Od. *δ*, 644 von den Sclaven bestimmt unterschiedenen Tagelöhner, welche sich um Lohn und Unterhalt (Od. *σ*, 356 ff.) an Andere, selbst an unbegüterte Hausväter (Od. *λ*, 490) zur Arbeit verdingen, die *ϑῆτες* *) oder (Il. *σ*, 550) *ἔριϑοι*[1]). Dergleichen mögen auch die *ξεῖνοι* gewesen sein, welche nebst den eigenen Hirten des Odysseus die Heerden desselben auf dem Festlande hüten (fremde, nicht ithakesische *ϑῆτες*) Od. *ξ*, 102; vgl. Soph. OR. 1000 (1029). Als nicht geachteter, der Gewaltthätigkeit preisgegebener, daher wohl nicht eingebürgerter (*ἔμφυλος* Od. *ο*, 278) Volksgenossen gedenkt der Dichter auch noch der Ausgewanderten, *μετανάσται* **), Il. *ι*, 648; *π*, 59. — Uebrigens ist an eine strenge Sonderung der Handwerksgeschicklichkeit nicht zu denken; Fürsten haben z. B. die Gabe der Weissagung, der Heilkunde; namentlich ist Odysseus ein Meister fast in jeglicher Kunst. [Vom Han-

---

*) [So schon Valken. zu Ammon. p. 98 f. (ed. Lips. p. 76 f.) Für die Etymologie des Worts vgl. Buttmann Lex. II, 111 (*ϑά-σσω*) Döderlein Gl. §. 2481 (*δουλεύων ἐπὶ συνϑεσίᾳ*); Curtius Grdzge. I n. 309, Pott in Kuhns Ztschr. VIII p. 176 n., Bohlen bei Lob. Parall. p. 127 n., vgl. ib. p. 164 n.]

1) Vgl. Nitzsch I p. 295. [Döderlein a. O. führt es auf *ἔριον*, Schömann Gr. Alt. I p. 42 n. lieber auf *ἔρις* zurück; beides hat seine Schwierigkeit. Lobeck Proll. p. 365 vermengt verschiedenartiges, obwohl als Uebersetzung sich allerdings (vgl. Od. *ζ*, 32) „Arbeiter" am meisten empfehlen möchte.]

**) Vgl. Valcken. zu Ammon. p. 110, 5. [ed. Lips. p. 85 f. Döderlein Gl. §. 2233.]

del wird unten (§. 60 b) die Rede sein. Einstweilen bemerken wir:] Die Phaiaken sind kein Handelsvolk, sondern nur Seefahrer zur πομπῇ der Fremden Od. ϑ, 31 und öfter, mit welchem Geschäfte die Seltenheit der Fremden bei ihnen freilich contrastirt.

52. So weit ist im Heroenzeitalter die Entwicklung, wenn man so sagen darf, des Staatsrechts gediehen. Aber Od. ι, 112 (siehe §. 44) werden als Kennzeichen eines geordneten politischen Lebens auch die ϑέμιστες, die rechtlichen Satzungen, geltend gemacht, und Od. ι, 215 wird der Kyklope, der seiner Stärke vertrauend weder Götter noch Menschen scheut, als ein ἄγριος geschildert, οὔτε δίκας εὖ εἰδὼς οὔτε ϑέμιστας, ein entschiedener Beweis, wie sehr bei dem Dichter die Sphären des Rechts, der Sittlichkeit und Religiosität zusammenfallen. Von selbst versteht sichs, dass diese ϑέμιστες herkömmliche, aus dem Geiste des Volkes herausgebildete Gewohnheiten sind; die Bewahrer derselben, die ἄνδρες δικασπόλοι, d. i. die Fürsten und Edlen, haben sie nach Il. α, 238 von Zeus überkommen, und er ist auch der Garant und Schirmer derselben, indem er die Ungerechtigkeit der Richter, οἳ βίῃ εἰν ἀγορῇ σκολιὰς κρίνωσι ϑέμιστας, ἐκ δὲ δίκην ἐλάσωσι, ϑεῶν ὄπιν οὐκ ἀλέγοντες mit einer Art von Sündfluth heimsucht (Il. π, 385 ff.).

Von der Beschaffenheit dieses Privatrechtes nun finden sich bei dem Dichter folgende Andeutungen. Es besteht ein Erbrecht, da sich die Söhne (Od. ξ, 208; η, 149) oder Seitenverwandte, χηρωσταὶ (Il. ε, 158), in die Habe des Erblassers theilen. Von willkürlich einzugehenden Rechtsgeschäften findet sich Il. ψ, 485 die der Entscheidung eines Schiedmannes (ἵστωρ) anheimgegebene Wette, ferner unter Zeugschaft und Garantie der Götter die ῥήτρη, der Vertrag, kraft dessen Od. ξ, 393 Odysseus in Bettlergestalt, im Fall er dem Eumaios die Heimkunft des Königes lüge, sein Leben verwirkt haben, im Fall der Bestätigung seiner Aussage sich Bekleidung und Entsendung ausbedingen will. — Schuldforderungen kommen vor, jedoch wahrscheinlich nur als Ersatzforderungen für geraubtes Gut entweder zwischen zwei verschiedenen Staaten (Od. φ, 17: ἤτοι Ὀδυσσεὺς ἦλϑε μετὰ χρεῖος, τό ῥά οἱ πᾶς δῆμος (Μεσσηνίων) ὄφελλεν· μῆλα γὰρ

ἐξ Ἰθάκης Μεσσήνιοι ἄνδρες ἄειραν νηυσὶ πολυκλήϊσι κ.τ.λ.· πρὸ γὰρ ἧκε πατὴρ ἄλλοι τε γέροντες) oder zwischen Individuen aus dergleichen, Od. γ, 366. Dieses Verhältniss gehört aber begreiflicher Weise mehr in die Sphäre des Völkerrechts. Dagegen finden wir im Bereiche des Privatrechts Il. ψ, 573 ff. von Menelaos gegen Antilochos eine Klage gestellt wegen dolus malus, und zur Entscheidung derselben dem Beklagten vom Kläger selbst den Eid deferirt. Am ausführlichsten wird uns Il. σ, 497 ff. der Process um eine Busse, ποινή, geschildert, welche der schuldige Todtschläger bezahlt, der Widerpart nicht empfangen zu haben behauptet*). Hier tritt als Rechtsmittel der Entscheidung ein Zeuge auf (so deuten die Scholien mit Wahrscheinlichkeit das Il. ψ, 486 für arbiter gebrauchte ἴστωρ). Die Richter, γέροντες, sitzen mit den Stäben in der Hand ἐπὶ ξεστοῖσι λίθοις, ἱερῷ ἐνὶ κύκλῳ, und votiren nacheinander (ἀμοιβηδὶς**) δὲ δίκαζον). Das Volk, das sich in zwei Parteien getheilt hat und auf diese Weise durch lauten Zuruf in die Verhandlungen sich mischen will (λαοὶ δ' ἀμφοτέροισιν ἐπήπυον, ἀμφὶς ἀρωγοί), wird von den Herolden in Schranken gehalten, wiewohl der Vortrag des Beklagten (oder vielmehr Appellanten?) an dasselbe gerichtet ist (ὁ μὲν εὔχετο πάντ' ἀποδοῦναι δήμῳ πιφαύσκων). Merkwürdig ist, dass schon hier die Deponirung einer zu gleichen Theilen zusammengeschossenen Geldsumme, wie wir sagen würden, vorkommt, welche der gewinnenden Partei zufällt (κεῖτο δ' ἄρ' ἐν μέσσοισι δύω χρυσοῖο τάλαντα, τῷ δόμεν, ὃς μετὰ τοῖσι δίκην ἰθύντατα εἴποι), dem römischen Sacramentum [oder der attischen παρακαταβολή, nach Schömann] vergleichbar. [Hymn. in Merc. 324 heisst es von Hermes und Apollon, welche zur Schlichtung ihres Streits in den Olymp zu Vater Zeus gehen: κεῖθι γὰρ ἀμφοτέροισι δίκης κατέκειτο τάλαντα. Baumeister bezieht dies auf eine libram justitiae fictam nach Analogie

*) [Eine andere Ansicht über diese Stelle findet man ausgeführt in Döderleins Gloss. §. 415 und 629; mit der im Text gegebenen stimmt in allem Wesentlichen Schömann Gr. Alt. I p. 28 f.]

**) Wegen dieser Bedeutung von ἀμοιβηδὶς vgl. Od. σ, 310; Hymn. Dem. 327.

der Schicksalswage des Zeus; dabei scheint aber der Dativ einige Schwierigkeit zu machen. Sollte der Vers vielleicht nach der eben aus der Ilias angeführten Stelle gedichtet sein?]

53. Dies ist also ein aus einem Todtschlag erwachsener Civilprocess. Aber höchst merkwürdig ist es, dass es Criminalprocesse noch gar nicht giebt *). Denn das Familienprincip, die Geltung des Blutes und Geschlechtes, waltet im Staate noch so bedeutend vor, dass der Verbrecher, namentlich der Mörder, nicht den Staat, sondern die Verwandten beleidigt (vgl. Il. *β*, 665 ff.; Od. *o*, 272 ff.), folglich nicht rechtlicher Strafe, sondern der Blutrache verfallen ist. Dies ist im Staatsleben das Element unüberwundener Natürlichkeit; der Staat hat noch die Pflicht nicht übernommen, das Leben der Staatsangehörigen zu garantiren dadurch dass er den Mörder verfolgt, und muss ihn folglich der Willkür der Privatrache preisgeben.

Geübt wird die Blutrache für unvorsätzlichen wie für vorsätzlichen Mord (vgl. Il. *ψ*, 85 mit Od. *ν*, 259) und selbst im ersteren Falle sehr streng; Od. *χ*, 30 sagen die Freier zu Odysseus, den sie noch für den unfreiwilligen Mörder des Antinoos halten: *τῷ σ᾽ ἐνθάδε γῦπες ἔδονται.* Als Bluträcher wird Orestes betrachtet (Od. *α*, 299: *ἐπεὶ ἔκτανε πατροφονῆα*). Blutrache ferner ist es, was Odysseus von den Familien der erschlagenen Freier erwartet; Od. *ψ*, 118: *καὶ γάρ τίς θ᾽ ἕνα φῶτα κατακτείνας ἐνὶ δήμῳ, ᾧ μὴ πολλοὶ ἔωσιν ἀοσσητῆρες ὀπίσσω* **), *φεύγει πηούς τε προλιπὼν καὶ πατρίδα γαῖαν· ἡμεῖς δ᾽ ἕρμα πόληος ἀπέκταμεν, οἳ μέγ᾽ ἄριστοι κούρων εἰν Ἰθάκῃ.* Die Rache fürchtend, vor welcher ihn seine eigene Familie nicht schützt (vgl. Nitzsch l. c.), geht der Mörder gewöhnlich in die Verbannung (Il. *β*, 662; *o*, 335; *π*, 573; *ν*, 696). Nur das Sühngeld, die *ποινή*, wenn es die Familie des Getödteten annimmt, sichert ihm den Aufenthalt im Vaterland; vgl. Il. *σ*, 496 ff. und besonders

*) Ebenso Rubino in der Ztschr. f. AW. 1844 p. 340.

**) Nitzsch in der Comment. de sacris lustralibus et piacularibus. Progr. Kilon. 1835 p. VI. hat gezeigt, dass dieser Vers nicht auf den Mörder, sondern den Erschlagenen geht

ι, 632 ff.: *καὶ μέν τίς τε κασιγνήτοιο φονῆος ποινὴν ἢ οὗ παιδὸς ἐδέξατο τεθνηῶτος· καί ῥ᾽ ὁ μὲν ἐν δήμῳ μένει αὐτοῦ, πόλλ᾽ ἀποτίσας· τοῦ δέ τ᾽ ἐρητύεται κραδίη καὶ θυμὸς ἀγήνωρ ποινὴν δεξαμένου.* Sonst aber bedarf derselbe keiner weiteren, etwa religiösen Sühne mehr, von welcher *κάθαρσις* sich die älteste Spur erst in Hesiods *κατάλογος* (Schol. zu Il. *β*, 336) findet*); [vgl. N. Thl. VI, 20; Hermann G. A. §. 23, 26.] Da nun aber anderwärts im Dichter religiöse Reinigungen vorkommen (Il. *α*, 313; vgl. Od. *χ*, 494), so deutet Entbehrlichkeit gerade der Mordsühne darauf, dass der Mord nur für ein Verbrechen gegen Menschen, nicht für Verletzung eines göttlichen Gesetzes erachtet wurde. Hiemit stimmt vollkommen die Harmlosigkeit, mit welcher der Mörder seine That erzählt, Odysseus Od. *ν*, 259 ff. sogar einen (fingirten) Meuchelmord aus Rache, ohne zu befürchten, dass sich der Angeredete mit Entsetzen von ihm

---

*) Müller Eumen. p. 134 [n. 10 hält es, gestützt auf die Scholien, für sehr klar, dass in Il. *ω*, 482 ursprüngliche Lesart sei: *ἀνδρὸς ἐς ἁγνίτεω* und kommt dadurch zu einem dem obigen entgegengesetzten Resultat. Abgesehen von der Zulässigkeit eines solchen Schlusses wäre doch auffallend, dass eine so wichtige Ceremonie, wie religiöse Entsühnung des Mörders, vom Dichter sonst gar nicht trotz mehrfacher Gelegenheit erwähnt worden sein, und dann, dass ein so bezeichnendes Wort wie *ἁγνίτης* bis auf Lycophron (Cass. v. 135) ganz verschwunden sein sollte. Anderes hiegegen und die betreffende Literatur führt Hermann an Gottesd. Alt. §. 5, 2 und 23, 20; vgl. Schömann I p. 47 f. — E. Curtius gr. Gesch. I p. 126 setzt es auf Rechnung der Frivolität des jonischen Sängers, wenn man „z. B. die Vorstellung von der Befleckung, welche vergossenes Bürgerblut herbeiführt, und von der Sühne, welche es verlangt" nicht erwähnt findet; die Thatsache selbst desshalb zu läugnen, heisse der von Homer besungenen Zeit sehr Unrecht thun. Demnach hätte man eine bewusste Verschweigung durch den Dichter anzunehmen. Gegen eine solche Annahme ist nun im Allgemeinen schon oben in der Einleitung das Nöthige bemerkt; was aber den Dichter, und wäre er frivol, zur Läugnung der Sitte gerade der Mordsühne bewegen konnte, davon vermögen wir wenigstens weder einen Grund zu errathen, noch können wir eine derartige Frivolität mit dem sonstigen Charakter der Dichtung in Einklang bringen.]

wende. Ja der Seher Theoklymenos, der einen Mitbürger erschlagen hat, kommt Od. *ο*, 256 zu Telemach sogar während eines Opfers, und bittet um Aufnahme, die er ohne Umstände nebst der gastlichsten Fürsorge findet; siehe Nitzsch l. c. p. VII; Anm. I p. 204.

Wird das Lösegeld nicht angenommen (eine Analogie hiefür bietet Odysseus, der Od. *χ*, 61 ff. von den Freiern keine Busse nimmt) oder kann es nicht aufgebracht werden, so geht, wie gesagt, der Mörder in die Verbannung*). Sogar der Knabe Patroklos, der in Opus unvorsätzlich einen Gespielen getödtet, wird von seinem Vater nach Phthia zu Peleus geführt, Il. *ψ*, 85. Im fremden Lande sucht er als *ἱκέτης* im Haus eines reichen Mannes Schutz und Aufnahme; vgl. die malerische Schilderung Il. *ω*, 480: *ὡς δ' ὅτ' ἂν ἄνδρ' ἄτη πυκινὴ λάβῃ, ὅστ' ἐνὶ πάτρῃ φῶτα κατακτείνας ἄλλων ἐξίκετο δῆμον, ἀνδρὸς ἐς ἀφνειοῦ, θάμβος δ' ἔχει εἰσορόωντας.* Beispiele verweigerter Aufnahme finden sich nicht; zuweilen wird der Schützling sogar *θεράπων* des Schutzherrn, wie Lykophron aus Kythera des Telamoniers Ajas Il. *ο*, 431; Patroklos wird von Peleus sorgfältig auferzogen und zu des Sohnes *θεράπων* ernannt (*καὶ σὸν θεράποντ' ὀνόμηνεν* Il. *ψ*, 90). Vgl. noch Il. *ν*, 696; *π*, 573; Od. *ξ*, 380; *ο*, 223 ff.

54. Aber mit der Aufnahme des *ἱκέτης* im fremden Land sind wir auf den Boden völkerrechtlicher Verhältnisse geführt, aus deren Erörterung allein die Stellung der *ξεῖνοι* — dies ist der Gattungsbegriff, unter welchem auch der *ἱκέτης* subsumirt wird — zur rechten Anschaulichkeit kommen kann.

Jedes fremde Volk, mit welchem nicht Verträge bestehn, wie den Ithakesiern mit den Thesproten (*οἱ δ' ἡμῖν ἄρθμιοι ἦσαν* Od. *π*, 427), ist ein feindliches, und kann ohne Frevel, selbst wenn es keine Veranlassung gegeben hat, feindlich behandelt werden; [Schömann gr. Altth. I p. 45

*) Zwischen Odysseus und den Familien der erschlagenen Freier wollen Zeus und Athene eine *ἔκλησις* vermitteln, d. i. eine Art von Amnestie, Od. *ω*, 485.

stellt dies zwar in Abrede, allein seine Gegengründe*) scheinen nicht auszureichen.] So zerstört der von Ilion heimkehrende Odysseus die Stadt der Kikonen**), Ismaros, tödtet die männlichen Einwohner und führt deren Frauen und Habe als Beute fort Od. ι, 40 ff. Darum sind auch die räuberischen Einfälle in fremdes Land, dergleichen Odysseus vor den Troerzeiten viele macht (Od. φ, 39 coll. ξ, 230; 262), und auf welchen Sclaven, Sclavinnen und Heerden erbeutet (Od. α, 398; ψ, 357; Il. σ, 28), auch wohl die Felder ver-

---

*) [Aus Od. ξ, 262 lässt sich nicht folgern, dass der Kreter die Freibeuterei für eine ὕβρις ansah, weil letztere dort vielmehr im Ungehorsam gegen den Führer bestand, dessen Vorsichtsmassregeln seine Leute nicht ausführen, sondern voreilig (αἶψα μάλα v. 263) zu plündern beginnen, und wozu hätte er denn neue Schiffe mit viel Volks nach Aegypten geführt (248)? Eine Kauffahrteiflotte ist es gewiss nicht; wir erfahren weder von Fracht (φόρτος) noch von beabsichtigter Rückfracht (ὁδαῖα). Auch die andre Stelle ξ, 88 beweist wenigstens nicht sicher, weil dort ὄπις sich als Nemesis (von Seiten der Geplünderten) auffassen lässt; vgl. ι, 48. — Wenn endlich der Unverletzlichkeit des Fremdlings eine Ansicht zu widersprechen scheint, welche den Seeraub erlaubt findet, so ist darauf zu erwiedern, dass der Ausländer in der Fremde eben nur seiner Hülflosigkeit wegen ein Gegenstand der αἰδὼς ist; in der Heimath, wo er seine Landsleute zur Seite hat, fällt diese weg. Uebrigens ist ja auch das Gastrecht nicht vor aller Verletzung gesichert (§. 54 a. E.) und jener Widerspruch wäre also nicht faktisch vorhanden. — Oft mochte die Noth zu solchem Raub zwingen, wie z. B. Odysseus' Gefährten vor Thrinakia keine Lebensmittel mehr haben: dass aber auch ohne Noth blose Abenteuerlust den Anlass geben kann, zeigt eben das Beispiel jenes Kreters, der neue Beutezüge gemacht hat (ξ, 231), dann nur ungern in den Krieg (238) aber sehr gerne wieder auf Beute (245) auszieht (vgl. Ameis zu ν, 157); dann die Taphier, welche ληΐστορες heissen (ο, 427; π, 427) und Menschen rauben (ib.; ξ, 452), und die Thesproter (ξ, 340). Von den Phoinikern als Nichtgriechen wollen wir absehen (ο, 450; 469). Im Allgemeinen vergleiche man auch E. Curtius gr. Gesch. I p. 32, 38, 57.]

**) Sehr schwerlich werden diese wie Il. β, 846 als Bundesgenossen der Troer gedacht. [Andrer Ansicht ist Schömann I p. 45.]

wüstet werden (Il. *α*, 155), durchaus nichts ungewöhnliches [vgl. *ψ*, 357], Thukydides meint sogar, 1, 5: *οὐκ ἔχοντός πω αἰσχύνην τούτου τοῦ ἔργου, φέροντος δέ τι καὶ δόξης μᾶλλον*; natürlich braucht das also gemisshandelte Volk Repressalien, wie denn Nestor im Rachekriege der von den Eleern beraubten Pylier *ἐλαύνεται ῥύσια*, aus welchen dann der Verlust eines jeden Betheiligten ersetzt wird (Il. *λ*, 671 ff. [und die plündernden Kreter ihren Einfall nach Aegypten theils mit dem Leben, theils mit der Freiheit büssen Od. *ξ*, 271; vgl. *ι*, 47.] Doch liess man gütliche Mittel nicht unversucht, wie denn Odysseus von seinem Vater und den Geronten zu den Messeniern gesendet wird Od. *φ*, 17 ff. [wozu Ameis die Stelle *γ*, 367 und Hermann St. A. 9, 11 citirt.] Sogar die ex professo getriebenen Seeräubereien sind zwar verhasst und gefürchtet (Od. *π*, 426), aber nicht als schimpfliches Gewerbe verachtet; denn *γ*, 72 fragt Nestor seine Gäste ganz unbefangen, ob sie ein bestimmtes Geschäft hätten oder eine Art von Freibeutern wären, die ohne bestimmtes Ziel, wo sich Gelegenheit findet, auf Raub ausgehen. Nur einmal findet sich ein Beispiel von völkerrechtlicher Scheu, Od. *α*, 260, wo sich der Ephyreer Ilos ein Gewissen daraus macht, dem Odysseus Gift zur Bestreichung seiner Pfeile zu geben.

Der Fremdling ist also, wo er hinkommt, rechtlich schutzlos, und erwartet auch leicht einen schlechten Empfang (Od. *ν*, 229: *ὦ φίλ', ἐπεί σε πρῶτα κιχάνω τῷδ' ἐνὶ χώρῳ, χαῖρέ τε, καὶ μή μοί τι κακῷ νόῳ ἀντιβολήσαις*.) Weil aber solche Schutzlosigkeit allen menschlichen Verkehr aufheben würde, so tritt als Schirmvogt der Fremdlinge Zeus ein, der höchste Ordner und *ταμίας* der politischen, somit auch der völkerrechtlichen Verhältnisse. Das mangelnde menschliche Recht wird *jure divino* supplirt. Cf. Od. *η*, 165: *Ζεύς, — ὅσθ' ἱκέτῃσιν ἅμ' αἰδοίοισιν ὀπηδεῖ*· *ι*, 270: *Ζεὺς δ' ἐπιτιμήτωρ ἱκετάων τε ξείνων τε, ξείνιος, ὃς ξείνοισιν ἅμ' αἰδοίοισιν ὀπηδεῖ.* vgl. Nitzsch z. d. St.; *ζ*, 207: *πρὸς γὰρ Διός εἰσιν ἅπαντες ξεῖνοί τε πτωχοί τε*· vgl. ferner Od. *ν*, 213; *ξ*, 283 *).
Darum fragt der Fremdling, der in ein

*) Zeus' Obhut erstreckt sich natürlich auch auf die Rechte der

unbekanntes Land gekommen ist, vor Allem nach der Gottesfurcht der Einwohner, und bringt dieselbe mit ihrer Gastlichkeit in unmittelbarste Verbindung (Od. ζ, 120: ἤ ῥ' οἵγ' ὑβρισταί τε καὶ ἄγριοι οὐδὲ δίκαιοι, ἦε φιλόξεινοι καί σφιν νόος ἐστὶ θεουδής; und so öfter). Das Mitleid mit der Person des Kommenden selbst kann natürlich als ein weiteres Motiv der Gastlichkeit zu jenem ersten hinzutreten; Od. ξ, 388: οὐ γὰρ τοὔνεκ' ἐγώ σ' αἰδέσσομαι, οὐδὲ φιλήσω, ἀλλὰ Δία ξένιον δείσας, αὐτόν τ' ἐλεαίρων. [Das heilige Gefühl frommer Scheu vereint mit menschlichem Erbarmen, auf welches der ξεῖνος Anspruch hat, (vgl. Od. θ, 546) wird αἰδὼς genannt; vgl. O. Müller Eumen. p. 134; N. Thl. I, 43, V, 36.] Die ξεῖνοι heissen daher auch geradezu αἰδοῖοι schlechthin Od. ο, 373. [Doch gehörte eine Verletzung dieses heiligen Rechts nicht in den Bereich des Unmöglichen: ein anderer als Telemachos hätte vielleicht auf den gottlosen Rath der Freier einen Bettler und einen ἱκέτης an die Sikeler verkauft (υ, 383); wenigstens finden wir den Fremdling, so wie er seinen königlichen Gastfreund verlassen hat, dieser Gefahr ausgesetzt (ξ, 340; 297.)]

55. Der Gattungsbegriff ξεῖνος zerfällt aber in die drei Unterarten des ἱκέτης, des ξεῖνος im engeren Sinne, und des πτωχός. Und zwar ist der ἱκέτης (welcher ξεῖνος heisst Od. η, 160 coll. 165; cf. ξ, 278 coll. 284) von doppelter Art, entweder ein Vertriebener, der um Aufnahme und eine neue Heimath, ein Unglücklicher, der, nachdem er wie Odysseus im Schiffbruch Alles verloren, um Nahrung und Kleidung und Entsendung fleht, oder ein Flehender überhaupt, der irgend einer Gnadenwohlthat begehrt, wie Priamos bei Achilleus (Il. ω, 158: ἀλλὰ μάλ' ἐνδυκέως ἱκέτεω πεφιδήσεται ἀνδρός, Achilleus nämlich), wie Phemios von Odysseus (Od. χ, 344 coll. 379), wie Chryses von Agamemnon, wie Odysseus vom Flussgott in Scheria Od. ε, 445. Aus Il. φ,

---

ξεινοδόκοι Od. π, 422: οὐδ' ἱκέτας (an dieser Stelle s. v. a. ξεινοδόκους) ἐμπάζεαι, οἷσιν ἄρα Ζεὺς μάρτυρος. [Sollte nicht hier das Concretum für das Abstractum stehen? Denn ἱκετεία kommt noch ziemlich lange nach Homer nicht vor.]

76 wird ersichtlich, dass der eigentliche ἱκέτης in den Genuss seiner Rechte mit dem Genusse der ersten ihm verabreichten Nahrung tritt: ἀντί τοί εἰμ' ἱκέταο· [in der That nämlich war Lykaon damals Achilleus' Kriegsgefangener] πὰρ γὰρ σοὶ πρώτῳ πασάμην Δημήτερος ἀκτήν. Vgl. Od. φ, 35, wo das Geschenk eines Schwertes und Speeres blos ἀρχὴ ξεινοσύνης προσκηδέος heisst, und ausdrücklich beigefügt wird: οὐδὲ τραπέζῃ γνώτην ἀλλήλων. [So erscheint überhaupt bei Homer der gastliche Tisch — vgl. Od. φ, 28 — neben dem Heerde als Symbol der Gastfreundschaft: ἴστω νῦν Ζεὺς πρῶτα θεῶν ξενίη τε τράπεζα ἱστίη τ' Ὀδυσῆος ἀμύμονος ἣν ἀφικάνω schwört der Fremdling (Odyss.) dem Eumaios, und Theoklymenos der Penelope, derselben auch der Bettler (Od.) und der nämliche dem Rinderhirten; demnach darf man wohl kaum mit Nitzsch[1]) und Ameis zu η, 153 dem Heerd bei Homer die Heiligkeit absprechen.] Was der Unglückliche, der temporäre Hülfe sucht, zu begehren das Recht hat, wird gewöhnlich in folgenden Versen zusammengefasst: οὔτ' οὖν ἐσθῆτος δευήσεαι, οὔτε τευ ἄλλου, ὧν ἐπέοιχ' ἱκέτην ταλαπείριον ἀντιάσαντα sc. μὴ δεῖσθαι d. i. τυγχάνειν, als Nahrung, Bad (Od. ζ, 209 f.); ferner: αὐτός τοι χλαῖνάν τε χιτῶνά τε εἵματα δώσει· πέμψει δ', ὅππῃ σε κραδίη θυμός τε κελεύει (z. B. Od. ξ, 515 ff.). [Odysseus sagt zu Polyphemos: ἡμεῖς δ' αὖτε κιχανόμενοι τὰ σὰ γοῦνα ἱκόμεθ', εἴ τι πόροις ξεινήϊον ἠὲ καὶ ἄλλως δοίης δωτίνην, ἥτε ξείνων θέμις ἐστίν. Od. ι, 267 ff.] Es versteht sich, dass der Wirth den Gast vor jeder Art von Unbilden zu schirmen hat; vgl. Od. σ, 61; 221; ξ, 38; π, 85. [Bemerkenswerth ist auch, dass selbst der Anführer von kretischen Freibeutern, die im Kampf um ihren Raub unterliegen, doch vom König als ἱκέτης angenommen und in sieben Jahren sogar, wie sichs gebührte, mit reichen Gastgeschenken auch vom Volk entlassen wird: ξ, 278—286.]

56. Der ξεῖνος*) im engeren Sinne ist der Rei-

---

1) III p. 98. [Putsche de vi et not. juram. Styg. p. 9 f. ist dort citirt, uns aber leider nicht zugänglich.]

*) [Die Etymologie giebt Benfey in Kuhns Ztschr. VIII p. 88 von

sende, der auf kürzere oder längere Zeit Nahrung und Herberge begehrt, und ein Gastgeschenk erwartet. Zur Aufnahme und Bewirthung solcher Gäste ist jeder Hausvater verpflichtet*), theils um des *Ζεὺς ξείνιος* willen (Od. ξ, 56: *ξεῖν', οὔ μοι θέμις ἔστ', οὐδ' εἰ κακίων σέθεν ἔλθοι, ξεῖνον ἀτιμῆσαι· πρὸς γὰρ Διός εἰσιν ἅπαντες ξεῖνοί τε πτωχοί τε*), theils, weil er das Gute, was ihm geschehen ist oder einst einmal geschehen kann (Nitzsch I. p. 235), an Andern vergelten muss; [wesshalb denn auch der Gast ohne Bedenken seinem Wirth ein entsprechendes Gegengeschenk verspricht Od. α, 318.] Menelaos sagt zu dem bei Telemach's Empfange säumigen *θεράπων* Eteoneus Od. δ, 33: *ἦ μὲν δὴ νῶϊ ξεινήϊα πολλὰ φαγόντε ἄλλων ἀνθρώπων δεῦρ' ἱκόμεθ'* · cf. Od. ω, 284 ff.; α, 318. Nur besonderer Verhältnisse wegen kann der Gast an einen andern Wirth gewiesen werden, Od. ο, 509 ff. Dem Empfangenden geziemt eine gewisse Officiositas (Od. α, 120; 125); insbesondere darf die Frage nach Stand, Namen und Geschäft des Gastes erst dann geschehen, wenn alle Gebühr an ihm erfüllt worden (Il. ζ, 174 ff.); in Od. θ, 550 ff. coll. ι, 19 ff. hat der Dichter dieses Hauptgesetz edler Gastlichkeit, wodurch sie den Charakter rücksichtloser Pflichtübung bekommt, zu dem unvergleichlichsten Motive der wunderbarsten Ueberraschung benützt. Während des Aufenthalts hat sich der Gast vom Wirthe alles Guten zu versehn, insbesondere vergnüglicher Unterhaltung jedoch mit zarter Rücksicht auf das, was ihm etwa missfällig werden könnte (Od. θ, 537: *Δημόδοκος δ' ἤδη σχεθέτω φόρμιγγα λίγειαν· — ἵν' ὁμῶς τερπώμεθα πάντες ξεινοδόκοι καὶ*

---

sskr. cam, welches sowohl essen als trinken oder überhaupt etwas zu sich nehmen bedeutet.]

*) Die von Athene'n Od. η, 30 ff. ausgesagte Ungastlichkeit der Phaiaken erklärt sich mir ganz einfach aus ihrer Abgeschlossenheit vom Weltverkehr. Sieht man doch heute noch, wie die Abgeschlossenheit mancher Städte der edeln Tugend der Gastlichkeit im Allgemeinen eben keinen Vorschub gethan hat. Dass Athene's Aeusserung sich später nicht bestätigt, macht das Ausserordentliche des hülfsbedürftigen Helden begreiflich. Anders Nitzsch II p. 187.

ξεῖνος· ἐπεὶ πολὺ κάλλιον οὕτω). Denn Zudringlichkeit ist edlen Wirthen fremd; drum entlässt Menelaos den Telemach, sobald er es begehrt, eben so gut, als Nestor (Od. γ, 346 ff.) der Ehre seines Hauses wegen um keinen Preis zugeben würde, dass eben derselbe auf dem Schiffe, und nicht in seinem Haus' übernachte. Regel ist, was bei jener Gelegenheit Od. ο, 68 ff. Menelaos sagt: νεμεσσῶμαι δὲ καὶ ἄλλῳ ἀνδρὶ ξεινοδόκῳ, ὅς κ' ἔξοχα μὲν φιλέῃσιν, ἔξοχα δ' ἐχθαίρῃσιν· ἀμείνω δ' αἴσιμα πάντα. Ἶσόν τοι κακόν ἐσθ', ὅστ' οὐκ ἐθέλοντα νέεσθαι ξεῖνον ἐποτρύνει, καὶ ὃς ἐσσύμενον κατερύκει. Ueberhaupt ist die Fähigkeit, ein guter Wirth zu sein, eine Kunst, deren vor Allen Odysseus mächtig war; Od. τ, 314 ff.: ἐπεὶ οὐ τοῖοι σημάντορες εἰσ' ἐνὶ οἴκῳ, οἷος Ὀδυσσεὺς ἔσκε μετ' ἀνδράσιν, εἴποτ' ἔην γε, ξείνους αἰδοίους ἀποπεμπέμεν ἠδὲ δέχεσθαι. Vgl. Il. ζ, 14 f.

Der Gast schuldet dem Wirthe Bescheidenheit; Odysseus wagt sich als Gast des Eumaios nicht geradezu mit der Bitte um einen Mantel für die Regennacht heraus, sondern kleidet dieselbe in die Erzählung einer ähnlichen ihm vor Troja zugestossenen, listig von ihm beseitigten Verlegenheit ein, und motivirt selbst diese Erzählung durch die vorgebliche Macht, welche der Wein über ihn übe (Od. ξ, 462 ff.). Auch darf der Gast seine Ueberlegenheit in irgend einer Kunst dem Wirthe gegenüber nicht geltend machen; wie denn Od. θ, 205 ff. Odysseus mit allen Phaiaken im Kampfe sich messen will, nur mit Laodamas, dem Sohne des Alkinoos, nicht; ξεῖνος γάρ μοι ὅδ' ἐστί· τίς ἂν φιλέοντι μάχοιτο; ἄφρων δὴ κεῖνός γε καὶ οὐτιδανὸς πέλει ἀνήρ, ὅστις ξεινοδόκῳ ἔριδα προφέρηται ἀέθλων, δήμῳ ἐν ἀλλοδαπῷ· ἕο δ' αὐτοῦ πάντα κολούει. Selbst mit Arbeit dem Wirth an Handen zu gehn ist der Gast unter Umständen gehalten, Od. τ, 27: οὐ γὰρ ἀεργὸν ἀνέξομαι· ὅς κεν ἐμῆς γε χοίνικος ἅπτηται, καὶ τηλόθεν εἰληλουθώς. Dankbare Erinnerung an den Wirth bewahrt der Gast durch sein ganzes Leben; Od. ο, 54: τοῦ γάρ τε ξεῖνος μιμνήσκεται ἤματα πάντα ἀνδρὸς ξεινοδόκου, ὅς κεν φιλότητα παράσχῃ. Das Vehikel der Erinnerung bilden die Gastgeschenke*) οἷα φίλοι ξεῖνοι ξεί-

*) Vgl. Nitzsch I p. 200.

νεσσι διδοῦσιν (Od. α, 313), welche, vom Gast erwartet [auch erbeten Od. ι, 267 f. und erwiedert Il. ζ, 218] sogar als Gewinn des Reisens erwähnt (Od. λ, 358ff.; ο, 83; τ, 284), mit Feierlichkeit (ο, 100 ff.) oft in grosser Menge (ib. ν, 135 ff. 10; ω, 273) überreicht, zuweilen, wie wir oben §. 51 schon gesehen, vom Fürsten nur ausgelegt, vom Volke vergütet (Od. ν, 14 coll. τ, 197), und nicht nur von dem Empfänger selbst gemerkt, sondern als ehrenbringende Gaben (Od. λ, 360) sogar auch in der Familien-Tradition treulich bewahrt werden (Il. ζ, 215 ff.). Darum erbt auch die Gastfreundschaft in den Familien fort (ξεῖνοι πατρώϊοι Od. α, 175 u. ö.), ja wird von Agamemnon gegen den Freier Amphimedon sogar noch in der Unterwelt geltend gemacht (Od. ω, 144: ξεῖνος δέ τοι εὔχομαι — Präsens — εἶναι), und begründet eine so enge Verbindung, dass die Helden in den troischen Schlachten den gefallenen Gastfreund mit gewaltigem Zorne rächen (Il. ν, 661), gehören sie dagegen den entgegengesetzten Parteien an, persönlich Friede mit einander schliessen (Glaukos, Diomedes Il. ζ), ja dass Alkinoos Od. ϑ, 546 ausruft: ἀντὶ κασιγνήτου ξεῖνός ϑ' ἱκέτης τε τέτυκται ἀνέρι, ὅστ' ὀλίγον περ ἐπιψαύῃ πραπίδεσσιν.

57. Was endlich den πτωχὸς betrifft, [der von seinem scheuen Wesen, daneben aber auch δέκτης genannt ist] so ist der πτωχὸς πανδήμιος (Od. σ, 1 ff.), der Bettler von Profession, der [arbeitsscheu sich aufs Betteln verlegt Od. ρ, 226 f. oder] wie Iros in der Stadt Ithaka, in einem gewissen Bezirke das Privilegium des Bettelns geniesst, in welches er keine Eingriffe duldet (Od. σ, 8 ff.), der sich auch wohl zu Botendiensten gebrauchen lässt (ib. 7), verschieden von dem Bettler, der auch ξεῖνος heisst (Od. ρ, 10; 371). Als ein solcher tritt Odysseus zuerst unter den Freiern auf; Od. ρ, 10: τὸν ξεῖνον δύστηνον ἄγ' ἐς πόλιν, ὄφρ' ἂν ἐκεῖϑι δαῖτα πτωχεύῃ· vgl. Od. ο, 309. Dieses Betteln setzt eine gewisse Handwerksfertigkeit voraus (ρ, 365: βῆ δ' ἴμεν αἰτήσων ἐνδέξια φῶτα ἕκαστον, πάντοσε χεῖρ' ὀρέγων, ὡς εἰ πτωχὸς πάλαι εἴη), besonders aber eine gehörige Dreistigkeit (κακὸς δ' αἰδοῖος ἀλήτης, ib. 578). Einen solchen Bettler ruft nicht leicht Jemand ins Haus; er wird als eine Last

betrachtet*) (Od. *ρ*, 12; 387), und man kann ihm wohl auch zumuthen, dass er Nachtherberge in einer Schmiede oder im Gemeindehaus, in der *λέσχη* suche (Od. *σ*, 328 ff.). Aber obwohl nicht von ihm gilt, was Arete vom *ξεῖνος* sagt: *ἕκαστος δ' ἔμμορε τιμῆς* (Od. *λ*, 338), so ist er doch *αἰδοῖος* so gut wie der *ξεῖνος* überhaupt *ο*, 373 und es ist schwere Sünde ihn zu beleidigen, weil ihn ja nur der Hunger zu seinem Gewerbe treibt; Od. *ρ*, 473—476: *αὐτὰρ ἔμ' Ἀντίνοος βάλε γαστέρος εἵνεκα λυγρῆς, οὐλομένης, ἣ πολλὰ κάκ' ἀνθρώποισι δίδωσιν. Ἀλλ' εἴ που πτωχῶν γε θεοὶ καὶ Ἐρινύες εἰσὶν, Ἀντίνοον πρὸ γάμοιο τέλος θανάτοιο κιχείη.* Mit dieser ihm gewährten Garantirung seiner persönlichen Sicherheit tritt der Bettler, der sich sonst vom *ξεῖνος* abgesehen vom Ehrenrecht am wesentlichsten dadurch unterscheidet, dass die *πτωχεία* kein dauerndes gastfreundschaftliches Verhältniss begründet, hinwiederum mit demselben auf gleiche Stufe. Gefrevelt kann an ihm nicht weniger werden, als am *ξεῖνος* und *ξεινοδόκος*. Der Fluch aber der solchen Frevel trifft, ist vom Dichter an mehreren Stellen in den stärksten Ausdrücken ausgesprochen. Il. *γ*, 351 ff.: *Ζεῦ ἄνα, δὸς τίσασθαι, ὅ με πρότερος κάκ' ἔοργεν, δῖον Ἀλέξανδρον, καὶ ἐμῆς ὑπὸ χερσὶ δάμασσον· ὄφρα τις ἐῤῥίγῃσι καὶ ὀψιγόνων ἀνθρώπων ξεινοδόκον κακὰ ῥέξαι, ὅ κεν φιλότητα παράσχῃ.* Eben so ruft Menelaos den Troern Il. *ν*, 623 zu: *οὐδέ τι θυμῷ Ζηνὸς ἐριβρεμέτεω χαλεπὴν ἐδδείσατε μῆνιν ξεινίου· ὅστε ποτ' ὔμμι διαφθέρσει πόλιν αἰπήν. Οἵ μευ κουριδίην ἄλοχον καὶ κτήματα πολλὰ μὰψ οἴχεσθ' ἀνάγοντες, ἐπεὶ φιλέεσθε παρ' αὐτῇ.* Mit Entsetzen spricht der Dichter von Herakles' Frevel, der den eigenen Gastfreund Iphitos erschlagen: *σχέτλιος, οὐδὲ θεῶν ὄπιν ᾐδέσατ', οὐδὲ τράπεζαν, τὴν δή οἱ παρέθηκεν· ἔπειτα δὲ πέφνε καὶ αὐτόν* (Od. *φ*, 28 f.) Und Eumaios erklärt *ξ*, 401 ff., dass er, wenn er den Fremdling selbst vertragsgemäss als überführten Lügner tödten würde, ewige Schmach bei den Menschen ernten und nie mehr mit gutem Gewissen zu Zeus würde beten können.

*) Vgl. auch Tyrtaei Eleg. v. 7 bei Lycurg. adv. Leocr. §. 107 (Bergk. v. 7 p. 308) mit Od. *ο*, 343.

58. So weit haben sich die völkerrechtlichen Verhältnisse ausgebildet in der Sphäre des Privatverkehrs. Für den Verkehr der Völker als solcher ist bei gänzlicher Unentwickeltheit des höheren politischen Bewusstseins fast kein anderer Boden gegeben als der Krieg und die denselben bedingenden und begleitenden Zustände. Die Kriege entstehen aber eben desswegen nicht aus Verwicklungen und Constellationen politischer Art, also nicht aus Eroberungssucht, aus dem Streben nach dem Principat über andere Staaten, sondern sind, offensiv oder defensiv (Od. *ω*, 112), wie wir schon oben gesehen, lediglich Raub- und Rachekriege. Wie weit der Zweck eines Krieges gehen kann, wird ersichtlich aus Il. *σ*, 510. 511, wo von den zwei sich auf Achilleus' Schilde behämpfenden Völkern das eine die feindliche Stadt zu zerstören gesonnen ist, wenn dieselbe nicht die Hälfte des (beweglichen) Besitzthums mit ihm theilt. Es werden also doch immer Bedingungen, wenn auch harte, gestellt, und insoferne die Feindschaft nicht gleich anfangs als etwas Absolutes, als Letztes im Kriege, als *τέλος πολέμοιο* nicht des Feindes völliger Untergang betrachtet. Die Griechen z. B. sind bereit von Ilios abzuziehen, wenn sie Helene'n sammt den geraubten Schätzen zurück und ausserdem eine *ποινὴ* oder *τιμὴ* d. h. eine Entschädigung bekommen (Il. *γ*, 284 — 291). Diese letztere schlägt Agamemnon l. c. so hoch an, dass er um sie allein noch kämpfen zu wollen erklärt, wenn sie verweigert werden sollte; und Hektor bestimmt sie in seinen letzten Träumen von der Möglichkeit einer Rettung gleichfalls auf die Hälfte der Habe von ganz Ilios (Il. *χ*, 116 ff.). Kraft dieser versöhnlichen Gesinnung kommen im Kampfe selbst Gefangennehmungen der Feinde, die sich dann loskaufen können, vor z. B. Il. *ζ*, 46 [über *ζωγρεῖν* vgl. Döderlein Gl. §. 58. Das Lösegeld, *ἄποινα*, ist verschieden von den *ζωάγρια*, mit welchem allgemeinen Wort jenes wohl auch ursprünglich bezeichnet worden war]; es fehlt nicht an Friedensversuchen und Gesandtschaften, welche gastfreundlicher Rechte geniessen (Il. *γ*, 205 sagt der Troer Antenor: *ἤδη γὰρ καὶ δεῦρό ποτ' ἤλυθε δῖος Ὀδυσσεὺς σεῦ ἕνεκ' ἀγγελίης σὺν Ἀρηϊφίλῳ Μενελάῳ· τοὺς δ' ἐγὼ ἐξείνισσα καὶ ἐν μεγάροισι φίλησα, ἀμφοτέρων δὲ φυὴν*

ἰδάην καὶ μήδεα πυκνά); endlich hören wir auch von Zweikämpfen mitten in der Schlacht, einmal (Il. *η*, 47 ff.) von einem blos heroischen, durch das Ehrgefühl vermittelten, der nur die Tapferkeit der kämpfenden Helden verherrlicht, ein andermal von dem zwischen Paris und Menelaos, der auf einmal dem Krieg ein Ende machen soll (Il. *γ*). Beide geben der sittlichen Gesinnung des Heroenalters ein schönes Zeugniss. Im ersten verschmäht Hektor heimtückischen Wurf auf den grossen Gegner (Il. *η*, 242: *ἀλλ᾽ οὐ γάρ σ᾽ ἐθέλω βαλέειν τοιοῦτον ἐόντα λάθρη ὀπιπεύσας, ἀλλ᾽ ἀμφαδὸν, αἴ κε τύχωμι*); nach mehreren Gängen fügen sich die kampferhitzten Helden der Friedensmahnung der geheiligten Herolde, welche als Organe der Vermittlung des Rechtes der Gesandten theilhaftig sind, und unter denen der Troer Idaios mit edler unparteiischer Milde spricht: *μηκέτι, παῖδε φίλω, πολεμίζετε μηδὲ μάχεσθον· ἀμφοτέρω γὰρ σφῶϊ φιλεῖ νεφεληγερέτα Ζεὺς, ἄμφω δ᾽ αἰχμητά κ.τ.λ.* (Il. *η*, 279 ff.). In dieser Anrede nach solchem Kampfe liegt eben so viel sittliche Zartheit, als in Hektor's Aufforderung an Ajas, sich gegenseitig durch Geschenke zu ehren, *ὄφρα τις ὧδ᾽ εἴπῃσιν Ἀχαιῶν τε Τρώων τε· ἠ μὲν ἐμαρνάσθην ἔριδος πέρι θυμοβόροιο, ἠδ᾽ αὖτ᾽ ἐν φιλότητι διέτμαγεν ἀρθμήσαντε.* Der andere Zweikampf legt uns, abgesehen von der edeln Gesinnung Agamemnon's, der den beim Beginn seiner Anrede von den Geschössen der Achäer bedrohten Hektor von der Gefahr befreit (Il. *γ*, 82: *ἴσχεσθ᾽, Ἀργεῖοι, μὴ βάλλετε, κοῦροι Ἀχαιῶν* — man verkenne das Dringend-Aengstliche dieser Anrede nicht —) dieser also legt uns die völkerrechtliche Gesittung des Zeitalters in dem ausführlich geschilderten Vertragsabschlusse dar. Der Vertrag, nach Menelaos' ausdrücklichem Wunsche von Priamos selbst vollzogen, indem die Besonnenheit des Alters der leichtsinnig schwankenden Jugend gegenüber die Festigkeit des Pactums verbürgen soll, ferner unter Ceremonieen geschlossen, deren symbolische Bedeutung den Uebertreter dem Tode weiht (Il. *γ*, 299 ff.), steht unter der Garantie von Allem, was im Himmel auf Erden und unter der Erde göttlich ist (*ὑμεῖς μάρτυροι ἔστε, φυλάσσετε δ᾽ ὅρκια πιστά* ib. 280; *θεῶν ὅρκια* ib. 245 coll. Il. *χ*, 254), insbesondere des Zeus (daher *Διὸς ὅρκια*

γ, 107 coll. η, 76; 411 κ, 329), als des obersten Schirmvogts aller θέμιστες, und an die göttliche Bestrafung des Treubruchs wird fest geglaubt; Il. δ, 158: οὐ μέν πως ἅλιον πέλει ὅρκιον, αἷμά τε ἀρνῶν, σπονδαί τ' ἄκρητοι καὶ δεξιαί, ᾗς ἐπέπιθμεν. Dieser Vertrag wird zwar gebrochen, aber durch Here's und Athene's Schuld, deren blosses Werkzeug der zwar tapfere, aber, wie ihn der Dichter hier und Il. ε, 179—216 mit unvergleichlicher Kunst gezeichnet hat, etwas bornirte Pandaros ist. — Zu den Verträgen gehört übrigens auch der Waffenstillstand Il. ω, 670 ff.; besonders η, 375 ff.

59. Aber neben so milder und menschlicher Gesinnung der Völker im Krieg hat sich eine Rohheit und Unmenschlichkeit noch nicht verloren, welche den Menschen im Feinde nicht mehr achtet. Man vergleiche Agamemnon's drohenden Wunsch über Troja (Il. ζ, 58—60: μηδ' ὅντινα γαστέρι μήτηρ κοῦρον ἐόντα φέροι, μηδ' ὃς φύγοι, ἀλλ' ἅμα πάντες Ἰλίου ἐξαπολοίατ' ἀκήδεστοι καὶ ἄφαντοι), welchen der Dichter (v. 62) gar nicht ungebührlich findet. Die eroberte Stadt wird mit Feuer verheert, die Männer getödtet, Frauen und Kinder fortgeschleppt, um Sclavendienste bei dem Sieger zu thun, oder verkauft, verschenkt, vertauscht zu werden (die Stellen hat Nitzsch I p. 154, wozu vgl. Il. ι, 593 [Od. ι, 40 ff.]). Nicht jeder scheut sich, wie der Ephyreer Ilos, Gewissens halber, unehrliche Waffen zu brauchen Od. α, 260 *); Grimm und Rachedurst hält mitunter (vgl. §. 28) auch ohne strategische Nothwendigkeit jede Schonung fern; besonders aber ist gegen den todten Feind das Aeusserste gestattet, seinen Leichnam den Hunden und Raubvögeln preiszugeben, auch

*) Nitzsch I p. 47. [„Der Bogen dient mehr dem Kampfe der List und Nachstellung, der Jagd und Küstenräuberei. Dass bei der letzteren vergiftete Pfeile gebraucht wurden, darf man wohl von den Taphiern her vermuthen." — Dagegen ist in der Feldschlacht der Bogen nicht nur selten, wenigstens bei den Helden, sondern seine Führung sogar verachtet, τοξότης zu sein ein Vorwurf, wie ἰόμωροι, wenn es mit Recht von ἰὸς abgeleitet wird z. B. von Benary in Kuhns Ztschr. IV p. 58 f. Curtius N. 466 u. 616. — Danach ist Schneidewins Bem. zu Soph. Aj. 1120 zu modificiren.]

ihn vorher noch zu verstümmeln (Il. λ, 146; ν, 202; ρ, 39). Achilleus, der noch in Eetion, dem Vater Andromache's, den König geehrt und den Erschlagenen nicht entwaffnet sondern bestattet hatte (Il. ζ, 416 f.), giebt nach Patroklos' Tode keinen Pardon mehr (Il. φ, 99 ff.; υ, 463 ff.); οὐ γάρ τι γλυκύθυμος ἀνὴρ ἦν οὐδ' ἀγανόφρων, ἀλλὰ μάλ' ἐμμεμαώς (ib.); die schmähliche Behandlung Hektor's setzt er so lange fort, bis es die Götter selbst erbarmt und empört (κωφὴν γὰρ δὴ γαῖαν ἀεικίζει μενεαίνων, Il. ω, 54). Daher die heilige Pflicht der Kriegsgefährten, den Leichnam nicht in des Feindes Hände kommen zu lassen, durch deren Erfüllung sehr oft der Gang der Schlacht bestimmt wird. — Wie sehr diese Versündigung an den Leichnamen mit der Gesinnung der späteren Griechen contrastirt, geht aus Herodot's Aeusserung über die ähnliche Behandlung von Leonidas' Leiche durch Xerxes hervor (7, 238).

60. Einen Anfang ausgedehnterer politischer Beziehungen erkennen wir in dem Verhältnisse der Bundesgenossen. Namentlich erscheint Troja gewissermassen als der Mittelpunkt einer in Kleinasien und bis nach Thrakien hinüber verbreiteten Bundesgenossenschaft *). Denn die ἐπίκουροι, nach den Troern und Dardanern die dritte Hauptmasse des Heeres (Il. ϑ, 173; 497), obwohl nicht stammverwandt noch eine Sprache redend (Il. β, 804; δ, 437) heissen nichts desto weniger περικτίονες (Il. ρ, 220 coll. σ, 212), und Umwohnende dieser Art bilden nach Il. τ, 104 unter einem Oberhaupt eine politische Gesammtheit. Aber die Stellung der Hülfsvölker, auf welchen die Vertheidigung der Stadt beruht (Il. β, 130: ἀλλ' ἐπίκουροι πολλέων ἐκ πολίων ἐγχέσπαλοι ἄνδρες ἔασιν, οἵ με μέγα πλάζουσι καὶ οὐκ εἰῶσ' ἐθέλοντα Ἴλιον ἐκπέρσαι εὐναιόμενον πτολίεθρον), ist eine ziemlich freie, und das Interesse kein gemeinsames (Il. ε, 483), so dass Glaukos der Lykier dem Hektor, der Sarpedon's Leichnam nicht geschirmt hat, zu drohen im Stande ist, dass kein Lykier mehr für Ilios kämpfen werde, und von Hektor nicht herrisch zurecht gewiesen, sondern begütigt wird (Il. ρ, 142 ff.

*) Man erinnere sich auch an Priamos' Hülfezug nach Phrygien Il. γ, 184.

coll. 169 ff.; ferner *ε*, 491 ff.; *ϱ*, 225). Bezeichnend für das Verhältniss ist auch der Bericht des Dolon Il. *κ*, 420: *ἀτὰρ αὖτε πολύκλητοι ἐπίκουροι εὕδουσι. Τρωσὶν γὰρ ἐπιτραπέουσι φυλάσσειν· οὐ γάρ σφιν παῖδες σχεδὸν εἵαται οὐδὲ γυναῖκες.* — Die Griechen aber bilden nicht in dem Sinne eine Bundesgenossenschaft, dass sie als *ἐπίκουροι* Agamemnon's bezeichnet würden, sondern, einmal zum Zuge vereinigt, wie der Dichter Il. *α*, 158 sagt, den Atriden zu Gefallen (wie Thuc. 1, 9 vermuthet, *οὐ χάριτι τὸ πλεῖον ἢ φόβῳ* zusammengeführt, wofür die *θωὴ* spricht, welche nach Il. *ν*, 669 wer dem Zuge sich nicht anschloss zu gewärtigen hatte) bilden sie ein enggeschlossenes, durch Schwur und Vertrag *) verpflichtetes Ganzes (Il. *β*, 286; 339—341; *δ*, 266, 267), dessen Interesse durchaus als ein gemeinsames betrachtet wird, und das dem obersten Heerführer Gehorsam schuldet. Dass Achilleus sich auf die bekannte Weise zu Agamemnon stellt, ist aus der Persönlichkeit des Helden erklärbar, der *ὕβρει εἴξας* jura negat sibi nata. Agamemnon selbst ist sich seiner Oberherrlichkeit sehr gut bewusst (Il. *α*, 185 ff. coll. 281). —

Ein friedlicher Handels- d. i. Tauschverkehr findet zwischen den Achaiern und Lemnos statt (Il. *η*, 467). Weil aber diese Insel den Griechen keine Mannschaft stellt, so lässt sich eine Art von Neutralitätsverhältniss erkennen. Anders ist es mit Lesbos, das von Agamemnon erobert wird, Il. *ι*, 129.

[60b. Dies führt uns auf den gegenseitigen friedlichen Verkehr der Völker auf dem Wege des Handels. Da über diesen Punkt mehrfach von gelehrten Forschern **) ge-

---

*) Soph. fr. *Ἀχαιῶν σύλλογος* bei Schöll p. 255 [vgl. Wagner poet. trag. fr. I p. 231 f. no. 147 nach Bergks Emendation]: *σὺ δ' ἐν θρόνοισι γραμμάτων πτυχὰς ἔχων νέμ', εἴ τις οὐ πάρεστιν, ὃς ξυνώμοσεν.* vgl. Aj. 1036 W. [= 1113; vgl. 1050 ff. 1067. 1096 — 1106 Schndw.]

**) [Ausführlicher z. B. von Hüllmann Handelsgeschichte der Griechen, Wachsmuth H. A. II p. 27 ff., gelegentlich auch von Nitzsch zu Od. *α*, 184 und *θ*, 159. Vgl. E. Curtius Gr. Geschichte I besonders p. 32, 38, 57, 78, 98, 117; neuestens hat die

handelt worden ist, begnügen wir uns, einen kurzen Ueberblick zu geben. Der Handel, seinem Wesen nach noch Tauschhandel, ist als alleiniger Lebensberuf dem des Fürsten und Helden gegenüber geringgeschätzt, hauptsächlich wegen der damit verknüpften Gewinnsucht (Od. ϑ, 161 ff.). Am öftesten findet sich der Handelsverkehr zur See bei Homer erwähnt; die Phoiniker fahren nach Aegypten, Libyen, Kreta, Pylos, Elis, Ithaka, Syria und tauschen gegen Lebensmittel ihre Kunstprodukte um (ἀϑύρματα, Schmucksachen, Elektron u. dgl.), indem sie entweder in den Häfen Bazars errichten oder mit ihren Artikeln in die Fürstenwohnungen kommen; sie verkaufen, gelegentlich aber rauben sie auch Menschen. Näheres findet man in den interessanten Forschungen von Movers, die Phönizier Bd. II Abth. 2 Cap. 3—6. Ebenso die Taphier, die nach Ithaka und Temese kommen, gelegentlich auch ihre Nachbarn (die Thesproter) ausplündern und gegen ihr Eisen Erz eintauschen; die Kreter treiben ausgebreitete Schifffahrt, verbunden mit Raubzügen in grösserem Massstab; die verschiedenen Notizen über sie hat E. Curtius (Gr. Gesch. I, 60) combinirt. Die Lemnier liefern, wie schon bemerkt, den Griechen nach Troas Wein gegen Erz, Eisen, Stierhäute, Rinder und Sclaven; die Thesproter scheinen von Dulichion sich Weizen zu holen und auch gelegentlich mit Sclaven zu handeln. Sclavenhandel besteht auch zwischen Ithaka und den Sikelern. Odysseus reist zu Schiff nach Ephyre, um dort Gift zu seinen Pfeilen zu holen. — Dürfte man auf die Angaben des (späteren) Schiffscatalogs bauen, so wäre aus der Anzahl der Schiffe auch ein Schluss auf den Seeverkehr und Handel der einzelnen Staaten wohl erlaubt und für uns von Interesse, dass Agamemnon — abgesehen von den 60 Schiffen, die er den Arkadern stellt — mit 100, die Pylier mit 90, die Achaier und Kreter je mit 80, Achilleus, die Athener und Boioter je mit 50 Schiffen, die übrigen mit geringerer Zahl nach Troja zogen. Auch können die Rhodier ihren Reichthum (Il. β, 670) am wahrscheinlichsten

---

Schifffahrt und den Handel in den homerischen Gedichten W. Pierson im Rhein. Mus. N. F. Jahrg. XVI Heft I dargestellt.]

ihrem Handel verdanken, wie Delos, cf. Hymn. in Apoll. 155, durch seine Erzgruben (nach Plin. h. n. 34, 2; Baumeister). Jedenfalls aber geht, wie auch Nitzsch bemerkt, aus den Spuren von Handelsverkehr, welche der Dichter vermöge seines Stoffes nur gelegentlich hat, zur Genüge hervor, dass wir berechtigt sind, denselben uns lebhafter zu denken, als er im Dichter erscheint. In noch höherem Grade ist dies der Fall mit dem Binnenverkehr zu Lande. Homer hat eine bestimmtere Andeutung desselben nur Il. ι, 381, wo von den Schätzen die Rede ist, ὅσ' ἐς Ὀρχομενὸν ποτινίσσεται und σ, 290 f., wo wir erfahren, dass das ehemals reiche Troja seine schönen Kleinodien in grosser Zahl nach Phrygien und Maionien verkauft d. h. gegen Lebensmittel vertauscht hat (vgl. auch die von Bothe z. d. St. citirten Belege für den Kleinodienhandel). Aber Niemandem wird es einfallen, den Binnenhandel desshalb jener Zeit absprechen zu wollen. Inwiefern die in den Binnenstädten besonders bei Fürsten herrschende Pracht, nicht einheimisches Baumaterial und ausländische Metalle denselben sogar bezeugen, hat E. Curtius mehrfach und unsers Bedünkens überzeugend dargethan (vgl. Overbeck Gesch. d. gr. Plastik I p. 44), wornach Schömann's Aeusserung über das „poetische Gold" (Alt. I p. 72 f.) wenigstens zu modificiren wäre. Wir dürfen also wohl sagen, dass die griechischen Staaten untereinander und mit dem Ausland in lebendigem Handelsverkehr standen; dem Kauffahrer standen wie es scheint alle Hafenplätze offen, und ungefährdet mochte er seine Geschäfte betreiben — denn von den unwirthlichen Küsten sagenhafter Völker wie Laistrygonen u. s. w. ist natürlich abzusehen — wofern er nur selbst der Gewaltthätigkeit sich enthielt. Freilich mussten wir auch sehen, wie in Folge der Gewinnsucht Menschenraub und Seelenverkauf auch ausserhalb des Kriegs sowohl bei Griechen als bei Barbaren eine nicht eben seltene Erscheinung sind, was schon Matthiae zu Hymn. in Merc. 516 bemerkt hat; vgl. Hymn. in Cer. 123 ff.].

61. In dieser Darstellung der häuslichen und politischen Verhältnisse der homerischen Menschheit haben wir den Boden umzeichnet, auf welchem sich der sittliche Beruf des Mannes bewegt. Zunächst verlangt von ihm Aufsicht

und Wahrung sein Haus und Familiengut. Telemach sagt Od. *α*, 397 zu dem Freier Antinoos: *αὐτὰρ ἐγὼν οἴκοιο ἄναξ ἔσομ' ἡμετέροιο καὶ δμώων, οὕς μοι λῄσσατο δῖος Ὀδυσσεύς*· und kurz vorher v. 358 zu seiner Mutter: *μῦθος δ' ἄνδρεσσι μελήσει πᾶσι, μάλιστα δ' ἐμοί· τοῦ γὰρ κράτος ἔστ' ἐνὶ οἴκῳ*· vgl. *φ*, 344—353. Die erwachsenen Söhne gehn dem Familienvater natürlich an Handen; siehe Od. *β*, 22; 127; ferner Od. *γ*, 421 ff., wo sich Nestor's, *η*, 4 f., wo sich Alkinoos', Il. *ω*, 265 ff., wo sich Priamos' Söhne im häuslichen Dienste bemühn, dessen rein antiquarische Seite zu beschreiben unserer Aufgabe fern liegt. — Die politische Thätigkeit des Mannes im Frieden, je nachdem er Fürst, Edler oder ein Gemeinfreier ist, war von der obigen Darstellung der staatsrechtlichen Verhältnisse nicht zu trennen. Nur betagte, lebensmüde Greise, wie Laertes, entziehen sich dem politischen Leben ganz. Der Krieg aber und alle Fertigkeit und Uebung, welche zu kriegerischer Tüchtigkeit führt, Kampfspiel, Jagd und Raubzug ist des Heroenlebens eigentliche Blüthe. In diesem Sinne wird Od. *ϑ*, 147 gesagt: *οὐ μὲν γὰρ μεῖζον κλέος ἀνέρος, ὄφρα κεν ᾖσιν, ἢ ὅ, τι ποσσίν τε ῥέξει καὶ χερσὶν ἑῇσιν.* Kriegsnoth zu dulden ist der Beruf, den Zeus selbst den Helden auferlegt hat, *οἷσιν ἄρα Ζεὺς ἐκ νεότητος ἔδωκε καὶ ἐς γῆρας τολυπεύειν ἀργαλέους πολέμους, ὄφρα φϑιόμεσϑα ἕκαστος* Il. *ξ*, 85 f.; und am schönsten erfüllen sie diesen *ἀμυνόμενοι περὶ πάτρης* (Il. *μ*, 243) und *μαρνάμενοι δάρων ἕνεκα σφετεράων* (*ι*, 327), *πρό τε παίδων καὶ πρὸ γυναικῶν* (*ϑ*, 57) und für Hab und Gut. Hektor ruft Il. *ο*, 494—499:

ἀλλὰ μάχεσϑ' ἐπὶ νηυσὶν ἀολλέες. Ὃς δέ κεν ὑμέων
βλήμενος ἠὲ τυπεὶς ϑάνατον καὶ πότμον ἐπίσπῃ,
τεϑνάτω. Οὔ οἱ ἀεικὲς ἀμυνομένῳ περὶ πάτρης
τεϑνάμεν· ἀλλ' ἄλοχός τε σόη καὶ παῖδες ὀπίσσω,
καὶ οἶκος καὶ κλῆρος ἀκήρατος, εἴ κεν Ἀχαιοὶ
οἴχωνται σὺν νηυσὶ φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν.

Die Ehre, die den Fürsten im gewöhnlichen Leben zu Theil wird, glauben sie durch muthigen Vorkampf verdienen zu müssen; siehe die Rede Sarpedon's Il. *μ*, 310—322 coll. *ϱ*, 250. Darum sind auch beide Gedichte voll von Beweisen der heldenmüthigsten Tapferkeit, wenn gleich diese die Grenzen

des Naturgemässen nicht überschreitet, niemals, wie in so manchen mittelalterlichen Sagen, gigantisch wird. Allbekannt ist, dass die Helden mitunter fliehen, dass ihnen bange wird, z. B. Hektor'n vor dem Zweikampfe mit Ajas Il. *η*, 216: *Ἕκτορί τ' αὐτῷ θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι πάτασσεν· ἀλλ' οὔπως ἔτι εἶχεν ὑποτρέσαι οὐδ' ἀναδῦναι ἂψ λαῶν ἐς ὅμιλον, ἐπεὶ προκαλέσσατο χάρμῃ.* Ajas erhebt im Kampfe um Patroklos' Leichnam laute Klage Il. *ρ*, 238 ff. besonders v. 240: *οὔτι τόσον νέκυος περιδείδια Πατρόκλοιο, ὅς κε τάχα Τρώων κορέει κύνας ἠδ' οἰωνούς, ὅσσον ἐμῇ κεφαλῇ περιδείδια μήτι πάθῃσιν κτλ.*; vgl. ib. 629—648. Unübertrefflich hat der Dichter Hektor's Bangigkeit vor Achilleus, als der Entscheidungskampf naht, seinen nicht unmittelbaren, sondern überlegten Entschluss, dem furchtbaren Feinde zu stehn, und endlich den allen Vorsatz überwältigenden, unwiderstehlich zur Flucht nöthigenden Eindruck des nahenden Rächers geschildert (Il. *χ*, 90—137). Es ist unnöthig, alle Beispiele dieser Art zu sammeln; wir machen lieber mit Wenigem auf die wunderbare Kunst des Dichters aufmerksam, mit welcher er der Tapferkeit seiner Hauptshelden einen scharf unterschiedenen Charakter giebt *).

62. Während Agamemnon und Menelaos sich mehr bei einzelnen Veranlassungen, im Drange besonderer Noth und erregt von persönlicher Leidenschaft als Helden bewähren, jener z. B. in der Il. *λ* geschilderten Schlacht, dieser im Zweikampfe mit Paris (Il. *γ*, 21), in der Rettung von Patroklos' Leichnam (Il. *ρ*, 560 ff.), ist bei Achilleus' Abwesenheit in der Schlacht wie im Rathe Repräsentant der immer sich gleichen vorwärts strebenden und angreifenden Tapferkeit der herrliche Tydeussohn. Wer weiss nicht, wie er Il. *ε* vorstürmt sogar gegen Unsterbliche, wie er Il. *θ*, 90—138, als schon alle Helden fliehn, der verlorenen Schlacht durch einen kühnen Angriff auf Hektor sofort eine den Troern verderbliche Wendung giebt und nur durch einen von Zeus vor seinen Rossen niedergeschleuderten Blitzstrahl zum Weichen

*) [Man vergleiche auch die Charakterschilderungen einzelner Helden bei Geppert, Urspr. d. hom. Ges. Thl. I Abschn. 2.]

vermocht wird, wie er Il. ι, 32 ff., als Agamemnon von Flucht redet, zum Ausharren und Bleiben ermahnt, ja selbst den Entschluss ausspricht, wenn Alles fliehen würde, den Kampf allein fortzuführen, wie er ibid. 697 ff. Achilleus' trotzige Weigerung der Rückkehr allein verachtet, wie er es ist, der Il. κ zur nächtlichen Kundschaft zuerst sich erbietet, wie er Il. λ, 310 ff. nach Agamemnon's Verwundung sogleich den Vorkampf übernimmt, bis ihn endlich eine Wunde kampfunfähig macht.

Dagegen zeigt sich der starke Telamonier, der kernhafte Held von gemessenen, nachdrücklichen Worten (Il. ι, 624 ff.), der nur den Achilleus nicht überragt (Il. ϱ, 279; vgl. Soph. Ai. 1313 W. [= 1340, cf. Il. ν, 321—325]), recht eigentlich als der Schild, oder, wie ihn der Dichter nennt, als das Bollwerk der Achaier (*πύργος Ἀχαιῶν*, Od. λ, 556; *ἕρκος Ἀχ.* Il. γ, 229). Als der Griechen Schiffe brannten, war, wie der vaterländische Dichter singt, in seinem Arm das Heil; Il. ϱ, 356 ff. ist er die Seele der Vertheidigung von Patroklos' Leichnam; er ist's der ib. 715 ff. mit dem befreundeten Oileussohne dem Menelaos und Meriones, welche den Getödteten forttragen, gegen die ganze troische Macht den Rücken deckt, wie er schon früher Il. λ, 545 ff., obwohl selbst zu weichen genöthigt, allein den Rückzug der Achaier geschirmt hat, als er, dem Esel gleich, der sich nicht durch Keulenschläge der Knaben von der Lust des Saatfeldes wegtreiben lässt, noch allen Troern wehrte, zu den Schiffen der Achaier vorzudringen; Il. λ, 569—574:

πάντας δὲ προέεργε θοὰς ἐπὶ νῆας ὁδεύειν.
αὐτὸς δὲ Τρώων καὶ Ἀχαιῶν θῦνε μεσηγὺ
ἱστάμενος· τὰ δὲ δοῦρα θρασειάων ἀπὸ χειρῶν
ἄλλα μὲν ἐν σάκεϊ μεγάλῳ πάγεν, ὅρμενα πρόσσω,
πολλὰ δὲ καὶ μεσσηγύ, πάρος χρόα λευκὸν ἐπαυρεῖν,
ἐν γαίῃ ἵσταντο, λιλαιόμενα χροὸς ἆσαι.

Nach solchen Helden kann die Tapferkeit des endlich auftretenden, von Rachbegier erhitzten Sohnes der Göttin, wenn sie der Absicht des Dichters nach alle sonstige Heldenkraft überstrahlen soll, nur den Charakter der Unwiderstehlichkeit haben. Nie zweifelt er einem Sterblichen ge-

genüber am Sieg, nie wagt sich ein Kämpfer an ihn, ohne sich vorher Muth durch Erwägungen und Vorsätze zu sammeln, ohne, wenn ihn die Gottheit nicht rettet, zu erliegen. Massenweise stürzt er die Troer zu Boden; einer Heerde gescheuchter Rehe gleich drängt sich, was zu fliehen vermag, in das skaiische Thor. Und aus den tausendfach hin und herwogenden Kämpfen, in denen sich bisher des Dichters Lied bewegt hat, resultirt am Ende der eine letzte Kampf, in welchem die sittlichste Tapferkeit, welche der Sänger feiert, dem Unüberwindlichen erliegen muss *).

Die sittlichste Tapferkeit, sagen wir, und brauchen, um Hektor's Heldenthum (vgl. Il. ο, 494 ff.; π, 830—836; ω,

*) [Bei dieser Darstellung könnte es allerdings scheinen, als ob Achilleus etwas zu kurz käme; für ihn ist daher Hartung (in der Recens. der ersten Aufl. dieses Werks Berl. Jbb. f. wiss. Krit. 1841 N. 35) in die Schranken getreten. Gleichwohl dürfen wir nicht vergessen, dass die μῆνις Πηληϊάδεω, obwohl von vorne herein berechtigt, doch mehr und mehr den Charakter des rücksichtslosesten Egoismus annimmt, dem seit der Versöhnungsgesandtschaft sogar jeder rechtliche Vorwand fehlt, und der daher schliesslich ihm selber, wie früher den Achaiern allen seine μῆνις, die bittersten Früchte trägt. Und wenn Alexander der Grosse und die Griechen trotzdem ein Ideal gerade in diesem Charakter erblickten, so thaten sie es, weil sie dem griechischen Sieger vor dem besiegten Troerhelden die Palme zuerkennen mussten und weil sie in ihm die persönliche Tapferkeit gleichsam personificirt sahen; gegen den sittlichen Mangel desselben brauchten sie desshalb weder blind zu sein, noch waren sie es. — Nach Gladstone Studies III p. 369 ff. (im Auszug von Schuster in Mützells Ztschr. XIV p 530 f.) wäre freilich Achilleus ganz im Recht, wenn er die Beleidigung, deren Grösse allerdings ungeheuer ist, nicht so einfach durch jene Gesandtschaft und den Ersatz abmachen lässt; denn: „als eine matter of fact war der Vorgang im 9. Buch durchaus unvollständig, da er die Sache so zu sagen rein wie ein Geschäft behandelte, das man abmacht wie die Bilanz einer Rechnung." — Dies ist aber eben Achills Fehler, dass sein Selbstgefühl sich zur Selbstsucht steigert, in welcher er die Billigkeit seinerseits verläugnet; vgl. VI §. 10. Dass aber ἀρέσαι Il. τ, 138 „Abbitte leisten" bedeute, lässt sich durch Od. ϑ, 396 mit nichten erweisen: vgl. 397, und somit fällt auch die hierauf gebaute Argumentation Gladstone's.]

215; 500) zu charakterisiren, nur an Schiller's Worte zu erinnern, in denen er den edlen Hort des Vaterlandes selbst aufs edelste gepriesen hat:

Weil des Liedes Stimmen schweigen
Von dem überwundnen Mann,
So will ich für Hektor'n zeugen,
Hub der Sohn des Tydeus an,
Der für seine Hausaltäre
Kämpfend ein Beschirmer fiel;
Lohnt den Sieger grössre Ehre,
Ehret ihn das schön're Ziel.

Sechster Abschnitt.

Die Sünde und die Sühnung.

1. Was dem bisher entwickelten sittlichen Bewusstsein des homerischen Menschen widerstrebt, gilt ihm als Sünde; wir haben in den betreffenden Paragraphen schon Einzelnes namhaft gemacht. Weil es uns aber, bevor wir an die Untersuchung über die Genesis und das Wesen der Sünde gehn, um eine Gesammtveranschaulichung der Sache zu thun ist, so wollen wir zur Erhärtung der Wahrheit, dass dem homerischen Menschen das Sündliche nicht sowohl in seinem Verhältnisse zur Gottheit, als vielmehr im Bereiche der sittlichen Institutionen zum Bewusstsein kommt *), theils erinnernd theils ausführend einiges Hauptsächliche von dem Faktischen voranschicken.

Der Uebermuth eines die Gottheit beleidigenden, mit ihr persönlich in die Schranken tretenden Menschen war nicht die höchste dem Dichter denkbare Frevelthat; sie wird in der Regel durch Verkürzung der Lebensdauer gestraft (V. §. 21), erregt aber keineswegs den Zorn des beleidigten Gottes immer in dem Grade, dass er die Kraft seiner Gottheit sammelte und den Frevler vernichtete. Der Zorn der Gott-

---

*) Streng genommen, d. h. nach christlichem Maassstabe, passt desswegen der Ausdruck Sünde auf die ἁμαρτήματα des homerischen Menschen nicht genau. Richtig verstanden jedoch verwirrt er auch nichts.

heit entbrennt stärker über die Verletzung dessen, was reeller ist, was ein wirklicheres Dasein hat, als sie, dergleichen die sittlichen Ordnungen sind, ohne welche das gesammte Weltwesen keinen Bestand hätte. Daher ist, wie wir gesehen haben, jegliche Impietät, wie sie Achilleus gegen den grossen Todten, wie sie das pflichtvergessene Kind gegen die Aeltern übt, es ist die Beugung des Rechts durch ungerechte Richter, die Verletzung des Gastrechts, der ehelichen Treue sehr schwere, den Zorn der Gottheit provocirende Sünde. Der Frevel gegen die sittliche Weltordnung tritt besonders empörend in Klytaimnestra und in Penelope's Freiern hervor. Jene ist nach Agamemnon's ergreifender Darstellung Od. λ, 405—434 nicht nur Ehebrecherin, sondern auch Mörderin des Ehegemahls; ja sie mordet ihn am festlich bereiteten Tisch, *ὥς τίς τε κατέκτανε βοῦν ἐπὶ φάτνῃ*. Die Freier aber kennen keine Scheu vor Göttern und Menschen, kein Erbarmen mehr (Od. ξ, 82: *οὐκ ὄπιδα φρονέοντες ἐνὶ φρεσὶν οὐδ' ἐλεητύν*. υ, 214: *οὐδέ τι παιδὸς ἐνὶ μεγάροις ἀλέγουσιν, οὐδ' ὄπιδα τρομέουσι θεῶν*· χ, 414: *οὔτινα γὰρ τίεσκον ἐπιχθονίων ἀνθρώπων, οὐ κακὸν οὐδὲ μὲν ἐσθλόν*). Ihr Gewissen ist also (vgl. V §. 23) gänzlich verstockt. Als positive Seite ihres Wesens tritt dagegen *ὕβρις* und *βίη* wie wir sagen würden himmelschreiend hervor (Od. ο, 329: *τῶν ὕβρις τε βίη τε σιδήρεον οὐρανὸν ἵκει*), und stellt sich im frevelhaften Umsturz aller bestehenden Rechtsverhältnisse dar. Zur Sicherung ihrer Usurpation beabsichtigen sie den Mord des zu männlicher Selbständigkeit heranreifenden Erben; sie zerrütten des Königes Haushalt, zwingen die dienenden Frauen, an welche sie kein Recht haben, mit Gewalt zu ihrer Lust und freien um des Lebendigen Weib. Od. χ, 35—41 sagt der rächende König:

ὦ κύνες, οὔ μ' ἔτ' ἐφάσκετ' ὑπότροπον οἴκαδ' ἱκέσθαι
δήμου ἄπο Τρώων, ὅτι μοι κατεκείρετε οἶκον,
δμωῇσιν δὲ γυναιξὶ παρευνάζεσθε βιαίως,
αὐτοῦ τε ζώοντος ὑπεμνάασθε γυναῖκα,
οὔτε θεοὺς δείσαντες, οἳ οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσιν,
οὔτε τιν' ἀνθρώπων νέμεσιν κατόπισθεν ἔσεσθαι·
νῦν ὑμῖν καὶ πᾶσιν ὀλέθρου πείρατ' ἐφῆπται.

Dieses Frevels aber macht sich, wie Mentor Od. β, 235 ff.

sagt, das Volk von Ithaka mitschuldig, indem es dem Treiben der Freier nicht Einhalt thut; noch mehr die treulosen Knechte und Mägde, die sich mit den Feinden des Hauses zum Untergange desselben verschwören. Mit solchem Thun werden alle die sittlichen Institute, auf welche nach homerischer Vorstellung die Götter das Weltwesen basirt haben, die *θέμιστες*, welche durchaus die Bedeutung göttlich geoffenbarter Satzungen haben (vgl. V §. 24 a), freventlich umgestossen; somit ist die Form, in welcher die Sünde erscheint, im Grunde nichts anders als faktische Zerstörung der sittlichen Weltordnung.

2. Nun aber fragen wir: was ist die Sünde bezüglich des Menschen für sich? Wie kommt sie in denselben, wie wird der Mensch ein Sünder? Ist die Sünde von Natur in ihm, oder wird sie von aussen an ihn gebracht? Der Dichter antwortet uns: die Sünde entspringt aus der *ἄτη*, der Bethörung des an sich normalen Verstandes. Sie selbst ist also Thorheit, ruht, so wie die Gerechtigkeit (IV §. 2), im Verstande, nicht im Willen *). Der Mensch als bethörter verhält sich bei ihr passiv, erleidet etwas von aussen her, und, was ihn verführt und bethört, ist die Gottheit selbst, in welche somit ein satanisches Moment gesetzt wird.

3. [1]) [Was nun zunächst die sprachliche Erklärung des Wortes *ἄτη* betrifft, so steht die Ableitung von *ἄασα* (ich habe beschädigt) fest. Wie aber das synonyme *βλάβειν* mit

---

*) Od. β, 281: *τῷ νῦν μνηστήρων μὲν ἔα βουλήν τε νόον τε ἀφραδέων, ἐπεὶ οὔτι νοήμονες οὐδὲ δίκαιοι·* χ, 287: *ὦ Πολυθερσείδη φιλοκέρτομε, μήποτε πάμπαν εἴκων ἀφραδίῃς μέγα εἰπεῖν, ἀλλὰ θεοῖσιν μῦθον ἐπιτρέψαι·* ω, 457: *οὐ γὰρ ἐμοὶ πείθεσθ', οὐ Μέντορι ποιμένι λαῶν, ὑμετέρους παῖδας καταπαυέμεν ἀφροσυνάων·* vgl. π, 278; γ, 328; *ψεῦδος δ' οὐκ ἐρέει· μάλα γὰρ πεπνυμένος ἐστίν·* Il. ε, 761: *ἄφρονα τοῦτον ἀνέντες, ὃς οὔτινα οἶδε θέμιστα·* Od. σ, 228: *αὐτὰρ ἐγὼ θυμῷ νοέω καὶ οἶδα ἕκαστα, ἐσθλά τε καὶ τὰ χέρεια· πάρος δ' ἔτι νήπιος ἦα· ἀλλά τοι οὐ δύναμαι πεπνυμένα πάντα νοῆσαι· ἐκ γάρ με πλήσσουσιν κτλ.*

1) Vgl. Lehrs im Rhein. Mus. N. F. 1842. I. [Wiederholt in Popul. Aufsätze etc. S. 221—280.]

φρένας verbunden (Il. ο, 724; Od. ξ, 178) die Bethörung des gesunden Sinnes bezeichnet, so auch ἄασε (Od. φ, 297; 301). So heisst auch ἀασάμην ich habe mich bethört oder betrogen, wofür auch gesagt wird ἀάσθην ich bin bethört worden (durch eine Gottheit z. B. Il. τ, 136); als Präsens mit activer Bedeutung tritt dafür ἀᾶται (Il. τ, 91; 129) ein *). — Was nun das Substantiv betrifft, so ist die Grundbedeutung allerdings Schaden, zunächst ganz allgemein **) als Unglück, Unheil, wie Od. φ, 302: „er aber im Geiste bethört, ging, sein Unheil tragend im unbedachten Gemüthe" [1]. In Il. π, 805 τὸν δ' ἄτη φρένας εἷλε ist offenbar die Verwirrung des Bewusstseins, Störung des Normalzustandes der natürlichen Besinnung, also in physisch-sinnlicher Bedeutung mit ἄτη bezeichnet, wie mit dem Verbum in Od. φ, 297; 301. Daraus entwickelt sich die Bedeutung von Verwirrung des intellectuellen Vermögens, zunächst activ als Bethörung oder Berückung; am deutlichsten in Il. β, 111, wo Agamemnon sagt: Ζεύς με μέγα Κρονίδης ἄτῃ συνέδησε βαρείῃ [2], vgl. 114: νῦν δὲ κακὴν ἀπάτην ἐβουλεύσατο. In κ, 391, wo Dolon sagt: πολλῇσίν μ' ἄτῃσιν παρὲκ νόον ἤγαγεν Ἕκτωρ sind bethörende Reden gemeint. Die Erklärung von Lehrs a. O. S. 229, der Ἄτῃσι persönlich fasst: „mehr als eine Ate musste gleichsam dem Hektor helfen," — scheint uns sprach-

---

*) Gegen Ahrens, welcher in Gr. Formenl. §. 93 ἀνατᾷ (digammirt) fordert, vgl. Ebel in Kuhns Ztschr. III p. 140. Nitzsch Sagenpoesie S. 290 erklärt die ganze Stelle τ, 91—136 für Interpolation. Für das mediale ἀᾶται bietet übrigens das ἅπ. εἰρ. ἀπάφοιτο Od. ψ, 216 ein Analogon, wofern hier nicht etwa nach Wegfall des ursprünglich folgenden Digamma zur Vermeidung des an dieser Stelle unerlaubten Hiatus die Medialform selbst erst aus der activen nachträglich gebildet worden ist. Doch vgl. ἐξαπάφοιτο in ξ, 160 gegen ι, 376.

**) Vgl. des Vf. Progr. De religionibus Orestiam Aeschyli continentibus, Erl. 1843 p. 11 und Döderlein Gl. §. 248. — Die Bedeutung Schaden oder Unglück ist wohl auch in den Hesiodeischen Stellen Ε. 230, 250 (wozu der Vf. Soph. Ant. 313 Herm. vergleicht) und 413 anzunehmen.

1) So übersetzt d. Vf. in der Bem. z. d. St.

2) Eine authentische Interpretation giebt Soph. OC. 525.

lich unhaltbar, wir würden dann wenigstens *σὺν Ἄτῃσιν* oder etwas der Art erwarten. — Hieher scheint auch Il. *ϑ*, 236 zu gehören: *Ζεῦ πάτερ ἦ ῥά τιν' ἤδη ὑπερμενέων βασιλήων τῇδ' ἄτῃ ἄασας καί μιν μέγα κῦδος ἀπηύρας;* ferner Od. *μ*, 372: *ἦ με μάλ' εἰς ἄτην κοιμήσατε νηλέϊ ὕπνῳ* „traun recht zum Betruge habt ihr mich in tiefen Schlummer versenkt," d. h. damit ich ein recht Betrogener werde. Aber die Störung des intellectuellen Vermögens findet sich auch mit *ἄτη* bezeichnet in dem Sinn von Unverstand oder Thorheit, mit welchem für uns euphemistisch klingenden Ausdruck dann auch die ethische Verirrung, die Schuld und Sünde bezeichnet wird *). So in Il. *α*, 412 und *π*, 274 *γνῷ δὲ καὶ — Ἀγαμέμνων ἣν ἄτην, ὅτ' ἄριστον Ἀχαιῶν οὐδὲν ἔτισεν*, seine Verschuldung an Achilleus; *ζ*, 356: *Ἀλεξάνδρου ἕνεκ' ἄτης* sein Verbrechen an Menelaos (welches auch in *ω*, 28 ursprünglich bezeichnet gewesen sein muss, ehe die entschieden falsche Erklärung v. 29 f. hinzugefügt wurde; doch scheint auch v. 25—28 unächt). Ebenso heisst dasselbe Verbrechen der Helena *ἄτη* in Od. *δ*, 261; *ψ*, 223. Das thörichte d. h. ungerechte Benehmen ist gemeint Il. *ι*, 115: *οὔτι ψεῦδος ἐμὰς ἄτας κατέλεξας.* Bei der Stelle *τ*, 270, wo Achilleus ausruft: *Ζεῦ πάτερ, ἦ μεγάλας ἄτας ἄνδρεσσι διδοῖσϑα*, überwältigt von dem Gedanken an all' das Unheil, welches aus dem thörichten Benehmen Agamemnon's und andrerseits seiner *μῆνις* alle Griechen und auch ihn betroffen hat, scheint der Zusammenhang statt der bequemeren Uebersetzung „Verluste" die tiefere Auffassung zu fordern, welche eben diese erst aus der Schuld ableitet, die selbst eine Folge der gottgewirkten Verblendungen oder Bethörungen ist.

In Il. *ω*, 480: *ὡς δ' ὅτ' ἂν ἄνδρ' ἄτη πυκινὴ λάβῃ, ὅστ' ἐνὶ δήμῳ φῶτα κατακτείνας ἄλλων ἐξίκετο δῆμον* scheint uns fast die „besinnungraubende, herzbethörende" Wirkung des

*) Vgl. das hebräische nebalah; z. B. er hat eine Thorheit in Israël gethan, d. i. eine Schuld begangen; und das deutsche „Irrthum" für: Vergehen, Verbrechen, Schuld, z. B. in Jh. Letzner vita Caroli M. c. 17 (cit. v. W. Menzel, Gesch. d. Deutschen 5. Ausg. in 5 Bdn. II S. 88 Note). Eine Analogie bietet auch *ἀλιτεῖν*, worüber Döderlein Gl. §. 876 zu vergleichen.

bösen Gewissens angedeutet zu sein *), wenn es nicht vorzuziehen ist, hier wie in ι, 512 die Sündenschuld sammt ihren Folgen zu verstehen. —

Endlich wurde die ἄτη auch personificirt, wie schon früher bemerkt wurde. Zunächst in der berühmten Allegorie ι, 502 ff., worüber vgl. V §. 26. Weiter ausgebildet zu einer concreten Personification findet sich diese Anschauung in τ, 91 ff. besonders 126 ff. (nach Nitzsch der Anfang einer Heraklee). Die älteste Tochter des Zeus, die alle schädigt, die verderbliche, sie die mit weichem (Döderlein: kräftigem, schnellen) Fusse nicht auf dem Boden heranstürmt, sondern über der Menschen Häupter schreitet — diese hat selbst einmal den Zeus berückt (καὶ γάρ τε θεοὺς ἐπινίσσεται ἄτη nach Apollon. Rhod. 4, 817); er aber fasst sie in seinem Grimm bei den glänzenden Locken und schwört einen gewaltigen Eid, nie solle sie wieder in den Olymp und zum sternreichen Himmel kommen; damit schleudert er sie mit gewaltiger Hand vom Himmel auf die Fluren der Menschen.]

4. Bethörung setzt aber ein Bethörendes voraus **), und dies eben ist, wie schon bemerkt, bei Homer die Gottheit selbst. [Wenn der Mensch sagt: „ich habe mich betrogen oder bethört (zur Sünde)“ so ist dies an sich noch gar kein Bekenntniss persönlicher Schuld; wenigstens wälzt er „die grössere Hälfte seiner Schuld den unglückseligen Gestirnen zu,“ wie Agamemnon τ, 137 in éinem Athem sagt: ἀλλ' ἐπεὶ ἀασάμην καί μευ φρένας ἐξέλετο Ζεύς· ebenso verhält sichs mit den vorhin angeführten Stellen τ, 270; θ, 236; ι, 512 (wo ja auch Zeus die Ἄτη dem Unbarmherzigen zur Begleiterin gibt); β, 111.] Der Mensch hat für sich keine Schuld; ἐγὼ δ' οὐκ αἴτιός εἰμι, sagt Agamemnon Il. τ, 86 ff., ἀλλὰ Ζεὺς καὶ Μοῖρα καὶ ἠεροφοῖτις Ἐρινύς, οἵτε μοι

*) Den Anfang des pseudohomerischen achten Epigramms: ναῦται ποντοπόροι, στυγερῇ ἐναλίγκιοι ἄτῃ, vermögen wir nur so zu verstehen, dass die rastlos umhertreibenden Schiffer mit dem rastlos umhertreibenden bösen Gewissen verglichen werden.

**) Vgl. Wunder zu Soph. Ant. 616 ff.

σὶν ἀγορῇ φρεσὶν ἔμβαλον ἄγριον ἄτην ἤματι τῷ, ὅτ' Ἀχιλλῆος γέρας αὐτὸς ἀπηύρων. [Dies klingt als wollte er sagen: Himmel und Hölle müssen sich damals zu meiner Bethörung verschworen haben; vgl. Od. ο, 233: ἄτης βαρείης, τήν οἱ (dem Melampus) ἐπὶ φρεσὶ θῆκε θεὰ δασπλῆτις Ἐρινύς und über beide Stellen auch oben V §. 38 g. E.] Od. δ, 261: ἄτην δὲ μετέστενον, ἣν Ἀφροδίτη δῶχ', coll. ψ, 222: τὴν δ' (Ἑλένην) ἤτοι ῥέξαι θεὸς ὤρορεν ἔργον ἀεικές· man vergleiche hiezu die andern hieher gehörigen, in anderer Beziehung schon oben I §. 45 angeführten Stellen. Dass nun dieses Bethören der Gottheit nicht blos eine bildliche Redeweise für Selbstbethörung oder Verführung durch Andere, sondern ganz eigentlich gemeint ist, geht hervor aus Od. ξ, 178: τοῦ δέ τις ἀθανάτων βλάψε φρένας ἔνδον ἐΐσας ἠέ τις ἀνθρώπων, [was wir nicht mit Ameis für einen „Gegensatz homerischer Naivetät ohne Reflexion" erklären können. Darum ist in Il. τ, 95 von Aristarch ganz mit Recht die Lesart Ζεὺς ἄσατο *) festgehalten worden; denn wenn oben τ, 137 Agamemnon mit seinem ἀασάμην nichts anderes sagen will als: καί μευ φρένας ἐξέλετο Ζεύς, wenn also ἀασάμην dem Sinn nach gleich ἀάσθην gebraucht wurde, mit anderen Worten: wenn des Menschen Verirrung (ἄτη) als Wirkung einer ausser ihm vorhandenen Macht betrachtet wird, so ist hier derselbe Sprachgebrauch eben auf Zeus angewandt; er wurde betrogen von Here v. 97, 113 und der Ate 129]. Dass jedoch diese Bethörung in der Göttin Ἄτη, welche Zeus' Tochter genannt wird, nicht dergestalt personificirt ist, dass sie neben und ausser den Göttern eine selbständige Existenz hätte, und etwa der Teufel der homerischen Weltanschauung genannt werden könnte, davon ist gleichfalls schon oben I §. 46 f. die Rede gewesen.

5. Allein die der bisher entwickelten Vorstellung zu Grunde liegende Selbstrechtfertigung des Menschen erkennt das ehrliche Gewissen nicht an, — wie z. B. Agamemnon

*) [Wäre die andere Lesart Ζῆν' ἄσατο nicht blosse Conjectur, so könnte man vielleicht auf ἀᾶται sich berufen; s. d. zweite Note zum vor. §.]

vor Achilleus nicht unschuldig ist, obwohl letzterer sagt Il. ι, 377: *ἐκ γάρ εὐ φρένας εἵλετο μητίετα Ζεύς* — sondern verräth sich und sucht, zwar ohne Polémik gegen die Meinung von der *ἄτη*, die Quelle der Sünde in dem Menschen selbst. Nicht unbedingt zwar; denn der sittliche Charakter und geistige habitus des Menschen im Allgemeinen wird als bestimmt betrachtet durch Herkunft und Schicksal. Durch Herkunft; Athene sagt in Mentor's Gestalt zu Telemach Od. β, 270 ff.: *Τηλέμαχ', οὐδ' ὄπιθεν κακὸς ἔσσεαι, οὐδ' ἀνοήμων. Εἰ δή τοι σοῦ πατρὸς ἐνέστακται μένος ἠΰ —, οὔ τοι ἔπειθ' ἁλίη ὁδὸς ἔσσεται οὐδ' ἀτέλεστος· εἰ δ' οὐ κείνου γ' ἐσσὶ γόνος καὶ Πηνελοπείης, οὐ σέγ' ἔπειτα ἔολπα τελευτήσειν, ἃ μενοινᾷς*, wobei freilich der Dichter zu bemerken nicht unterlässt, dass nur wenige Söhne den Vätern gleichen, wenige diesen es zuvorthun (ein solches Beispiel siehe Il. ο, 641), die meisten schlechter gerathen. Vgl. Od. σ, 125: *Ἀμφίνομ', ἦ μάλα μοι δοκέεις πεπνυμένος εἶναι· τοίου γὰρ καὶ πατρός κτλ.* Vgl. Od. δ, 63; 206; 611; Il. ξ, 118 ff. Zweitens durch Schicksal; Od. σ, 136: *τοῖος γὰρ νόος ἐστὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων, οἷον ἐπ' ἦμαρ ἄγῃσι πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε* *). Vergl. Od. ρ, 322: *ἥμισυ γάρ τ' ἀρετῆς ἀποαίνυται εὐρύοπα Ζεὺς ἀνέρος, εὖτ' ἄν μιν κατὰ δούλιον ἦμαρ ἕλῃσιν.*

6. Weil aber Schicksal und Herkunft die sittliche Natur des Menschen doch nur im Allgemeinen bestimmen und gleichsam blos den Boden bereiten, aus welchem Tugenden oder Sünden hervorkeimen, so haben wir hiedurch über diejenige Macht, welche die mögliche Sünde zur wirklichen werden lässt, noch keinen Aufschluss. Diese Macht ruht im Ich des Menschen selbst, oder es ist vielmehr das Ich, so fern es sich in sich selbst zurückzieht und zum Gesetze seines Thuns macht, die Negation und Aufhebung der göttlichen Ordnungen **). Wir werden somit den Weg zu verfolgen haben, auf welchem

*) Vgl. Archiloch, fr. 62 [= (65) 72 Bergk, abgedruckt in N. Th. VI, 6 u. b. Ameis z. d. St.]

**) Vgl. Aesch. Prom. 188 (186): *παρ' ἑαυτῷ τὸ δίκαιον ἔχων Ζεύς*, ib. 403 (401) *Ζεὺς ἰδίοις νόμοις κρατύνων.*

das Ich dazu gelangt, sich selbst eine den göttlichen θέμιστες feindselige Centralität beizulegen.

7. Das Ich erkennt sich sittlich im **Ehrgefühl**, d. h. es wird sich seines sittlichen Werthes bewusst in dem Bestreben, die Vernichtung dieses Werthes, die Schande, von sich abzuwehren. Dieses Ehrgefühl ist im homerischen Menschen fein und zart ausgebildet (s. d. Anm. z. Il. γ, 242); die Helden sind eifrig bestrebt, ihre Ehre von jedem Makel rein zu erhalten. Hektor hat das volle Bewusstsein, dass aller Kampf und alle Tapferkeit für Ilios vergeblich sein werde; auch weiss er, was der Gattin, dem Sohne mit seinem Verluste droht; dennoch sagt er Il. ζ, 441: *ἀλλὰ μάλ' αἰνῶς αἰδέομαι Τρῶας καὶ Τρῳάδας ἑλκεσιπέπλους, αἴ κε κακὸς ὣς νόσφιν ἀλυσκάζω πολέμοιο· οὐδέ με θυμὸς ἄνωγεν, ἐπεὶ μάθον ἔμμεναι ἐσθλὸς αἰεὶ καὶ πρώτοισι μετὰ Τρώεσσι μάχεσθαι, ἀρνύμενος πατρός τε μέγα κλέος ἠδ' ἐμὸν αὐτοῦ.* Und in der letzten Noth, als er die Räthlichkeit der Flucht vor Achilleus erwägt, fürchtet er den kränkenden Vorwurf des Polydamas, den er hart angelassen, als dieser ihm die Troer zur Stadt zu führen gerathen hatte; jetzt, sagt er Il. χ, 104 ff., *ἐπεὶ ὤλεσα λαὸν ἀτασθαλίῃσιν ἐμῇσιν, αἰδέομαι Τρῶας καὶ Τρῳάδας ἑλκεσιπέπλους, μήποτε τις εἴπῃσι κακώτερος ἄλλος ἐμεῖο· Ἕκτωρ ἧφι βίηφι πιθήσας ὤλεσε λαόν. Ὣς ἐρέουσιν· ἐμοὶ δὲ τότ' ἂν πολὺ κέρδιον εἴη ἄντην ἢ Ἀχιλῆα κατακτείναντα νέεσθαι, ἠέ κεν αὐτὸν ὀλέσθαι ἐϋκλειῶς πρὸ πόληος.* Zu Achilleus selbst sagt er ib. 283: *οὐ μέν μοι φεύγοντι μεταφρένῳ ἐν δόρυ πήξεις, ἀλλ' ἰθὺς μεμαῶτι διὰ στήθεσφιν ἔλασσον* —; und in der völligen Gewissheit, von Athene betrogen, der Moira verfallen zu sein (304): *μὴ μὰν ἀσπουδί γε καὶ ἀκλειῶς ἀπολοίμην, ἀλλὰ μέγα ῥέξας τι καὶ ἐσσομένοισι πυθέσθαι.* — Ajas, der ihm in jenem Zweikampfe stand, will den Herolden, welche Beendigung des Kampfes rathen, nicht zuerst Folge leisten, weil er der Herausgeforderte sei (Il. η, 284 ff.). Die Möglichkeit dieses sonst unwahrscheinlichen Zweikampfes selbst ist durch das Ehrgefühl vermittelt; denn Apollon will Hektor'n antreiben zu einer Herausforderung an die Griechen: *οἱ δέ κ' ἀγασσάμενοι χαλκοκνήμιδες Ἀχαιοὶ οἶον ἐπόρσειαν πολεμίζειν Ἕκτορι δίῳ*, v. 41. — Der Zweck dieses Zweikampfes ist nur eine temporäre Er-

holung für die Heere (29 ff.), nicht eine rechtliche Entscheidung für den Krieg (77 ff.) und konnte ohne den Vorwurf der Feigheit nicht abgelehnt werden (Bäumlein ZfAW. 1857 p. 142). Darum sagt Nestor bei anfänglicher Zögerung der griechischen Helden (ib. 93: *αἴδεσθεν μὲν ἀνήνασθαι, δεῖσαν δ' ὑποδέχθαι*), der alte Peleus würde, wenn er von der Furcht der Achaier vor Hektor wüsste, die Götter um seinen Tod anflehen, um den griechischen Namen nicht so entehrt sehn zu müssen (Il. *η*, 125 ff.); man vergleiche Menelaos' Schelten ib. 96 ff. Als derselbe Nestor in der unglücklichen Schlacht Il. *ϑ* dem Diomedes zur Flucht räth, erhält er zur Antwort (145 ff.): *ναὶ δὴ ταῦτά γε πάντα, γέρον, κατὰ μοῖραν ἔειπες· ἀλλὰ τόδ' αἰνὸν ἄχος κραδίην καὶ θυμὸν ἱκάνει· Ἕκτωρ γάρ ποτε φήσει, ἐνὶ Τρώεσσ' ἀγορεύων· Τυδείδης ὑπ' ἐμεῖο φοβεύμενος ἵκετο νῆας. Ὥς ποτ' ἀπειλήσει· τότε μοι χάνοι εὐρεῖα χθών.* Dasselbe kriegerische Ehrgefühl lebt in Odysseus, als Agamemnon in seinen Muth und Kampfeseifer Misstrauen setzt, Il. *δ*, 350 ff., ferner als er Il. *λ*, 314 nach Agamemnon's Entfernung sammt Diomedes den Vorkampf übernimmt; derselbe weist ib. 407 die Gedanken der Furcht, als er sich den Troern gegenüber allein sieht, mit den mannhaften Worten zurück: *ἀλλὰ τίη μοι ταῦτα φίλος διελέξατο θυμός; Οἶδα γὰρ, ὅττι κακοὶ μὲν ἀποίχονται πολέμοιο· ὃς δέ κ' ἀριστεύῃσι μάχῃ ἔνι, τὸν δὲ μάλα χρεὼ ἑστάμεναι κρατερῶς, ἤτ' ἔβλητ', ἤτ' ἔβαλ' ἄλλον.* In ähnlichem Geiste widerspricht er dem Agamemnon, als dieser den Krieg aufzugeben und zu fliehen gedenkt Il. *ξ*, 84. Agamemnon selbst kommt nach Menelaos' Verwundung durch Pandaros von seiner Klage um den Bruder sogleich auf die Vorstellung der Schmach zurück, mit welcher bedeckt er werde heimkehren müssen, da nunmehr die Achaier auf den Abzug dringen würden, und wünscht sich den Tod, um nichts von den übermüthigen Reden der frohlockenden Troer zu vernehmen. Das Wesen dieses Ehrgefühls, welches nichts gemein hat mit Ehrgeiz und Ruhmsucht, bezeichnet der Dichter mit *αἰδώς*· vgl. *ο*, 561, wo Ajas den Argivern zuruft: *ὦ φίλοι, ἀνέρες ἔστε καὶ αἰδῶ θέσθ' ἐνὶ θυμῷ, ἀλλήλους τ' αἰδεῖσθε κατὰ κρατερὰς ὑσμίνας κτλ.*, ferner ib. 661: *ὦ φίλοι, ἀνέρες ἔστε καὶ αἰδῶ*

θέσθ' ἐνὶ θυμῷ ἄλλων ἀνθρώπων. Und die Argiver fliehen auch nicht, ib. 657: ἴσχε γὰρ αἰδὼς καὶ δέος, und geben Il. ρ, 415 ff. in gleichem Geiste den Leichnam des Patroklos nicht preis. Vgl. noch ib. 95; 556. Das Ehrgefühl aber, welches nicht in sittlicher Gesinnung wurzelt, sondern üble Nachrede mehr als schlechte That fürchtet, erkennt der Dichter nicht an. Als Eurymachos von der Schande der Freier geredet, wenn statt ihrer der hergelaufene Bettler den Bogen spannen würde, erwiedert Penelope Od. φ, 331, wie denn die vor solchem Schimpfe sich fürchten könnten, die längst ihren Ruf im Volke durch schlimmere Thaten verwirkt hätten.

8. Während sich in solchen Stellen, die leicht noch vermehrt werden können, das sittliche Selbstbewusstsein des Menschen negativ ausspricht in Flucht und Scheu vor der Schande, bekundet sich dasselbe als Selbstgefühl in der positiven Anerkennung des eigenen Werthes, die es sich selbst giebt oder von Andern verlangt. Dieses Selbstgefühl ist erkennbar in der Freude, die der homerische Mensch an gerechtem Lob empfindet. Bei den Wettkämpfen in Il. ψ hat Antilochos seinen Meister Achilleus als den einzigen gelobt, der sich mit Odysseus in Schnelligkeit messen könne — κύδηνεν δὲ ποδώκεα Πηλείωνα (793). Achilleus erwiedert: Ἀντίλοχ᾽ οὐ μέν τοι μέλεος εἰρήσεται αἶνος, ἀλλά τοι ἡμιτάλαντον ἐγὼ χρυσοῦ ἐπιθήσω. Nicht minder erfreut ist Alkinoos über die Anerkennung, welche Odysseus der von ihrem König ihm gerühmten Tanzkunst der Phaiaken zollt (Od. θ, 385). Nestor, der Il. ψ, 618 von Achilleus auch ohne zu kämpfen einen Kampfpreis erhalten hat, erwiedert v. 647: τοῦτο δ' ἐγὼ πρόφρων δέχομαι, χαίρει δέ μοι ἦτορ, ὥς μευ ἀεὶ μέμνησαι ἐνηέος, οὐδέ σε λήθω, τιμῆς ἧς τέ μ' ἔοικε τετιμῆσθαι μετ' Ἀχαιοῖς (τιμῆς ist Apposition zu μεῦ und hinter λήθω muss nach einem bekannten homerischen Sprachgebrauch ein Komma stehn *)). Charakteristisch hiefür ist ferner die Formel, welche von solchen, die Vorwürfe befürchten, einige Male gebraucht wird: καί νύ τις ὧδ' εἴπῃ-

*) Schol. A.: ἡ διὰ μέσου ἐστὶ τὸ οὐδέ σε λήθω.

σι κακώτερος ἀντιβολήσας oder κακώτερος ἄλλος ἵμεῖο (Od. ζ, 275; φ, 324; Il. χ, 106); sie drückt sehr bezeichnend den Unmuth aus, von einem sittlich Nicht-ebenbürtigen den eigenen sittlichen, gefühlten Werth gekränkt zu sehn. Das Bewusstsein ein Kampfheld zu sein spricht der homerische Mensch nicht minder unverholen aus (Il. α, 244; 260 ff.; φ, 235 ff.; ψ, 669 f.; ebenso in γ, 65, wenn dort ἀπόβλητος im Sinne von „verächtlich“ genommen wird [vgl. dagegen Döderlein's Glossar. §. 309]), als es ihn beleidigt, für kampfunkundig zu gelten; Odysseus zürnt auf Euryalos, der ihn bei den Phaiaken mit solcher Verkennung aufgeregt hat, Od. ϑ, 158 ff., bes. v. 178: ὤρινάς μοι θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι φίλοισιν, εἰπὼν οὐ κατὰ κόσμον· ἐγὼ δ' οὐ νῆϊς ἀέθλων, ὡς σύγε μυθεῖαι, ἀλλ' ἐν πρώτοισιν οἴω ἔμμεναι, ὄφρ' ἥβῃ τε πεποίθεα χερσί τ' ἐμῇσιν· Sthenelos gestattet Il. δ, 404 ff. dem Agamemnon nicht, den Ruhm der Epigonen, die Theben erobert haben, zu Gunsten ihrer Väter zu schmälern: Ἀτρείδη, μὴ ψεύδε' ἐπιστάμενος σάφα εἰπεῖν. Ἡμεῖς τοι πατέρων μέγ' ἀμείνονες εὐχόμεθ' εἶναι· ἡμεῖς καὶ Θήβης ἕδος εἵλομεν ἑπταπύλοιο — τῷ μή μοι πατέρας ποθ' ὁμοίῃ ἔνθεο τιμῇ. Odysseus verlässt der furchtbaren Gefahr zum Trotze die Kyklopeninsel nicht eher (Od. ι, 500 ff.), als bis er dem bestraften Menschenfresser zugerufen, wer denn eigentlich die Gefährten so muthig und schlau gerächt habe. Edel und gross ist das Selbstgefühl Hektor's, der bei aller Anerkennung der Ueberlegenheit seines Gegners dennoch weiss, dass auch er ein Held ist; Il. υ, 430:

> Τὸν δ' οὐ ταρβήσας προσέφη κορυθαίολος Ἕκτωρ·
> Πηλείδη, μὴ δή μ' ἐπέεσσί γε νηπύτιον ὥς
> ἔλπεο δειδίξεσθαι· ἐπεὶ σάφα οἶδα καὶ αὐτὸς
> ἠμὲν κερτομίας ἠδ' αἴσυλα μυθήσασθαι.
> Οἶδα δ', ὅτι σὺ μὲν ἐσθλὸς, ἐγὼ δὲ σέθεν πολὺ χείρων.
> Ἀλλ' ἤτοι μὲν ταῦτα θεῶν ἐν γούνασι κεῖται,
> αἴ κέ σε χειρότερός περ ἐὼν ἀπὸ θυμὸν ἕλωμαι,
> δουρὶ βαλών· ἐπεὶ ἦ καὶ ἐμὸν βέλος ὀξὺ πάροιθεν.

Aber den erhabensten Ausdruck hat jenes Selbstgefühl in Odysseus' Mund gefunden, als er sich dem Alkinoos, der längst schon den wunderbaren Fremdling mit Staunen betrachtet, endlich zu erkennen giebt; Od. ι, 19. 20: εἴμ' Ὀδυ-

[illegible] Λαερτιάδης, ὃς πᾶσι δόλοισιν ἀνθρώποισι μέλω, καί μευ κλέος οὐρανὸν ἵκει.

9. Dieses Ehrgefühl sowohl als Selbstgefühl tritt weder mit den göttlichen Ordnungen in Opposition; vielmehr vollbringt der Held seine Thaten *θεῶν τεράεσσι πιθήσας* Il. ζ, 183; δ, 398 [und 408, worüber vgl. Döderlein Gl. §. 872], noch ist in demselben ein übermüthiges Selbstvertrauen enthalten, welches, um zu grossen Dingen zu kommen, den Beistand der Gottheit verschmähte. Im Gegentheil es erkennen in diesem Beistande die nämlichen Helden, die sich ihres Werthes bewusst sind, ihre allerhöchste Ehre, und wenn auch das, was der Held selber thut, von dem was der Gott für ihn thut ausdrücklich unterschieden wird, z. B. Il. υ, 97 ff.: *τῷ οὐκ ἔστ᾽ Ἀχιλῆος ἐναντίον ἄνδρα μάχεσθαι· αἰεὶ γὰρ πάρα εἷς γε θεῶν, ὃς λοιγὸν ἀμύνει. Καὶ δ᾽ ἄλλως* (und auch sonst, auch ohnediess) *τοῦγ᾽ ἰθὺ βέλος πέτετ᾽, οὐδ᾽ ἀπολήγει* etc., so wird gleichwohl die Mithülfe des Gottes vom Ruhme des Helden nicht abgezogen [vgl. d. Anm. zu γ, 439]. Denn mit ächt sittlichem Geiste wird vom Menschen zur Vollbringung des Tüchtigen Alles gefordert, von der Gottheit der Segen erwartet, das faule Gottvertrauen aber nachdrücklich gerügt. Agamemnon sagt zu den Säumigen im Heer Il. δ, 243: *τίφθ᾽ οὕτως ἕστητε τεθηπότες, ἠΰτε νεβροί; — ἦ μένετε Τρῶας σχεδὸν ἐλθέμεν, ἔνθα τε νῆες εἰρύατ᾽ εὔπρυμνοι, πολιῆς ἐπὶ θινὶ θαλάσσης, ὄφρα ἴδητ᾽ αἴ κ᾽ ὔμμιν ὑπέρσχῃ χεῖρα Κρονίων;* Hingegen Il. μ, 269 ff. rufen die beiden Ajas den Achaiern zu, sich aufs äusserste anzustrengen: *πρόσσω ἵεσθε καὶ ἀλλήλοισι κέλεσθε, αἴ κε Ζεὺς δώῃσιν Ὀλύμπιος ἀστεροπητὴς νεῖκος ἀπωσαμένους δηΐους προτὶ ἄστυ δίεσθαι.* Ganz in diesem Sinne ruft Hektor im Augenblick des glänzendsten Sieges aus: *οἴσετε πῦρ, ἅμα δ᾽ αὐτοὶ ἀολλέες ὄρνυτ᾽ ἀϋτήν! Νῦν ἡμῖν πάντων Ζεὺς ἄξιον ἦμαρ ἔδωκεν, νῆας ἑλεῖν* etc. (Il. ο, 718 ff.). Schon vorher hiess es ib. 637: *ὣς τότ᾽ Ἀχαιοὶ θεσπεσίως ἐφόβηθεν ὑφ᾽ Ἕκτορι καὶ Διῒ πατρὶ πάντες·* und längst schon hat Diomedes Hektor'n des Beistands wegen bewundert, dessen sich dieser von den Göttern erfreut; Il. ε, 601: *ὦ φίλοι, οἷον δὴ θαυμάζομεν Ἕκτορα δῖον αἰχμητήν τ᾽ ἔμεναι καὶ θαρσαλέον πολεμιστήν. Τῷ δ᾽ αἰεὶ πάρα εἷς γε θεῶν, ὃς λοιγὸν ἀμύ-*

νει etc. [Menelaos, der sich im Kampf um Patroklos Leichnam allein dem Hektor gegenüber sieht, will vom Kampfe abstehen [1]; denn ὁππότ' ἀνὴρ ἐθέλῃ πρὸς δαίμονα φωτὶ μάχεσθαι, ὅν κε θεὸς τιμᾷ, τάχα οἱ μέγα πῆμα κυλίσθη. Hektor nämlich ἐκ θεόφιν πολεμίζει· fände er aber nur den Telamonier, dann wollten sie beide kämpfen καὶ πρὸς δαίμονά περ, was denn hernach auch geschieht, und Menelaos ists, der mit Meriones, geschützt durch die beiden Aias, den Leichnam wirklich fortträgt.] Achilleus, der tapferste der Helden, wird immer zugleich als der Götter erster Liebling dargestellt; er scheut sich Il. υ, 192 nicht, die Götter zu nennen, die ihm bei seinen Thaten beigestanden; ib. 452 sagt er zu Hektor: ἦ θήν σ' ἐξανύω γε, καὶ ὕστερον ἀντιβολήσας, εἴ πού τις καὶ ἔμοιγε θεῶν ἐπιτάῤῥοθός ἐστιν, und χ, 270: οὔ τοι ἔτ' ἔσθ' ὑπάλυξις· ἄφαρ δέ σε Παλλὰς Ἀθήνη ἔγχει ἐμῷ δαμάᾳ· der Vorstellung von seinem Heldenmuth thut die andere, dass er durch Hephaistos' Geschenk (θεοῦ δῶρα z. B. Il. φ, 594), durch die Waffenrüstung aus Götterhänden geschirmt ist, nicht den mindesten Eintrag; Poseidon selbst sagt von ihm zu Aineias Il. υ, 332: Αἰνεία, τίς σ' ὧδε θεῶν ἀτέοντα κελεύει ἀντία Πηλείωνος ὑπερθύμοιο μάχεσθαι, ὃς σεῦ ἅμα κ ρ ε ί σ σ ω ν καὶ φ ί λ τ ε ρ ο ς ἀ θ α ν ά τ ο ι σ ι ν; In diesem Sinne ruft gleich nachher Achilleus aus v. 347: ἦ ῥα κ α ὶ Αἰνείας φίλος ἀθανάτοισι θεοῖσιν ἦεν· vgl. noch φ, 215. In der Odyssee sagt Odysseus zu Demodokos: αὐτίκ' ἐγὼ πᾶσιν μυθήσομαι ἀνθρώποισιν, ὡς ἄρα τοι πρόφρων θεὸς ὤπασε θέσπιν ἀοιδήν (Od. θ, 498). Dergleichen wird nun auch theoretisch ausgesprochen; Il. υ, 242: Ζεὺς ἀρετὴν ἄνδρεσσιν ὀφέλλει τε μινύθει τε· vgl. Od. θ, 167 ff.; ν, 45; γ, 375. Und dass überhaupt das ganze geistige Leben des Menschen, seine Fertigkeiten und Eigenschaften, von den Göttern bedingt ist, davon war schon oben I §. 33 die Rede.

10. In dem bisher dargelegten Verhalten bleibt das Ich des Menschen im richtigen Verhältniss zu göttlichen und menschlichen Ordnungen. Aber mit einem Schritte weiter hat sich dasselbe jene alles Andere ausser sich negirende

1) Il. ρ, 98—101.

Centralität beigelegt, in welcher alle Sünde beschlossen ruht. Des Menschen Selbstgefühl kann übergehen in Selbstsucht, so dass er keine Berechtigung Anderer ihm gegenüber anerkennt und den Vorwurf verwirkt: *ἀλλ' ὅδ' ἀνὴρ ἐθέλει περὶ πάντων ἔμμεναι ἄλλων· πάντων μὲν κρατέειν ἐθέλει, πάντεσσι δ' ἀνάσσειν, πᾶσι δὲ σημαίνειν, ἅ τιν' οὐ πείσεσθαι ὀίω* (Il. *α*, 287—289). Diese Selbstsucht bethätigt sich aber in der *ὕβρις*, welche nun handelnd die *θέμιστες* jeder Art mit Füssen tritt. So will sie denn auch in manchen Individuen nichts mehr vom Beistand der Gottheit wissen, sondern genügt sich allein, *μέμονεν δ' ὅγε ἶσα θεοῖσιν* (Il. *φ*, 315).

Den Uebergang des Selbstgefühls aber stellt uns der Dichter negativ dar in der Form der Unfähigkeit den hochherzigen Sinn zu bezwingen und in Schranken zu halten. Nach Il. *ι*, 254 ff. hat der alte Peleus beim Abschied zu Achilleus gesagt: *τέκνον ἐμὸν, κάρτος μὲν Ἀθηναίη τε καὶ Ἥρη δώσουσ', αἴ κ' ἐθέλωσι· σὺ δὲ μεγαλήτορα θυμὸν ἴσχειν ἐν στήθεσσι· φιλοφροσύνη γὰρ ἀμείνων· ληγέμεναι δ' ἔριδος κακομηχάνου.* Geschieht dasjenige nicht, wozu Peleus ermahnt, lässt das Ich sich schrankenlos gewähren, so erkennt es neben und ausser sich nichts weiter an, verfolgt durchaus nur sein persönliches Interesse, und es entsteht ein achilleischer Charakter, den wir nunmehr in den hieher gehörigen Beziehungen zu betrachten haben. — Nicht nur gilt ihm die zugefügte Kränkung, die sich in ihr verrathende Undankbarkeit des Heerführers als etwas gänzlich Unverzeihliches (Il. *ι*, 315—345), nicht nur findet er in dem von Zeus über die Achaier verhängten Unglück eine viel erquicklichere Befriedigung seines Ich's, als in der ihm von Agamemnon gebotenen Genugthuung (ib. 607: *Φοῖνιξ — οὔτι με ταύτης χρεὼ τιμῆς· φρονέω δὲ τετιμῆσθαι Διὸς αἴσῃ, ἥ μ' ἕξει παρὰ νηυσὶ κορωνίσιν, εἰσόκ' ἀϋτμὴ ἐν στήθεσσι μένῃ* etc.), sondern er dringt auch seinen Hass wie seine Liebe dem Phoinix auf (ib. 613: *οὐδέ τί σε χρὴ τὸν φιλέειν, ἵνα μή μοι ἀπέχθηαι φιλέοντι· καλόν τοι σὺν ἐμοὶ τὸν κήδειν, ὅς κ' ἐμὲ κήδῃ*), und setzt der Rede des Ajas, der ihm mit der Bündigkeit einer starken, mit der Indignation einer edlen Seele vorhält, was er anerkennen muss: die Pflicht der Versöhnlichkeit, Agamemnon's Busse, die den Personen

der Abgesandten schuldige Rücksicht, nichts als den Zorn entgegen, von dem sein Herz schwelle, so oft er der ihm widerfahrenen Beleidigung gedenke (ib. 645: πάντα τί μοι κατὰ θυμὸν ἐείσω μυθήσασθαι· ἀλλά μοι οἰδάνεται κραδίη χόλῳ, ὁππότ' ἐκείνων μνήσομαι, ὥς μ' ἀσύφηλον ἐν Ἀργείοισιν ἔρεξεν Ἀτρείδης etc.). Als ihn endlich die Achaier und Patroklos' Flehn wenigstens so weit erweicht hat, dass er den Freund in seiner Rüstung gegen die Troer schickt, macht er in der äusserst charakteristischen Rede, mit welcher er den Getreuen entsendet, die diesem ertheilte Erlaubniss selbst hinwiederum zur Folie seines Ruhms. Kein Orakel, kein Gebot des höchsten Gottes verhindert ihn zu helfen, sondern die Unendlichkeit der ihm widerfahrenen Beleidigung (Il. π, 49—59). Doch will er jetzt das Vergangene ruhen lassen (ewigen Zorn habe er nicht im Sinne gehabt, wiewohl er nur dann wieder aufzustehn verheissen, wenn der Feind auch zu seinen Schiffen vordringe); vielmehr solle Patroklos in die Schlacht gehn (60—65), sintemal die Achaier jetzt wirklich hart bedrängt seien und das Troerheer getrost anrücke, (weil man ja seinen Helm nicht leuchten sehe und keiner der Achaierhelden ihn ersetze) (65—80) *). Dennoch solle Patro-

---

*) Versus 69—79 delet Nitsch. Sagenpoes. p. 181, scribitque v. 80: ἀλλ' ἄγε δή. Nam etiam vers. 74—76 culpari possunt. Nam incommode Achilles videtur μειλιχίης πολέμοιο [eine Verwendung von ο, 741, nicht Verwechslung damit] arguere eos, quos scit saucios ex acie discessisse. Sed cur ἀλλὰ καὶ ὥς mutari debeat, non video. — Sed sublatis versibus illis ne hos quidem feremus 84 — 86; habent enim causam ac rationem cur pugnare debeat Patroclus, quae nulla est; nam quod is efficere pugnando jubetur, id ultro obtulit Agamemno. Rumpunt etiam contextum orationis; nam post πείθεο, h. e. post mandati, quod se daturum ait, denunciationem continuo subsequi debent verba mandati. [Notiz z. d. St. Nach dem ersten Satz findet sich in Klammern: Ego satis habeo expunxisse vss. 70 — 78; dies war nämlich des Verfassers frühere Ansicht, während er noch früher auch diese Verse in Schutz genommen hatte. Indess ist hiebei die seit Wolf. und G. Hermann. — vgl. Epistola ad Ilgen. vas

klos mit Macht auf sie losgehn und die Schiffe vor den Feuerbränden der Feinde bewahren; es könnte sonst um die Heimkehr geschehen sein; wenn aber das gelungen, keineswegs sein Glück verfolgen, da dies nur auf Kosten seiner, des Achilleus, Herrlichkeit geschehn würde (80 — 90). Auch sei das Einschreiten eines den Troern günstigen Gottes zu fürchten. Darum solle Patroklos nach erreichtem Hauptzweck wiederkehren und die Völker auf dem Wahlplatz allein lassen. Denn möchten doch Achaier und Troer insgesammt untergehn, und wir beide nur allein dem Verderben entfliehn, um allein auch Troja's heilige Zinnen zerstören zu können (90 — 100) *). Als ihm nun Il. σ, init. bei der Flucht der Achaier eine Ahnung vom Geschehenen aufsteigt, geht die Besorgniss, die er für des Freundes Rettung hegt, unmittelbar in die Stimmung des Zornes über, dass derselbe seinen Weisungen nicht gehorcht (ib. 12: ἦ μάλα δὴ τέθνηκε Μενοιτίου ἄλκιμος υἱός· σχέτλιος· ἦ τ' ἐκέλευον, ἀπωσάμενον δήϊον πῦρ, ἂψ ἐπὶ νῆας ἴμεν, μηδ' Ἕκτορι ἶφι μάχεσθαι). Im Rachekampf selber ist nach des Dichters ausdrücklicher Darstellung Rache nicht das einzige Motiv, das ihn beseelt; er will auch seinem Ich den Genuss der Siegesherrlichkeit bereiten; für beides ist in seiner Seele zumal Raum; Il. φ, 542: λύσσα δέ οἱ κῆρ αἰὲν ἔχε κρατερή, μενέαινε δὲ κῦδος ἀρέσθαι. Vgl. die Il. χ, 393 nach Hektor's Fall gesprochenen Worte: ἠράμεθα μέγα κῦδος· ἐπέφνομεν Ἕκτορα δῖον, ᾧ Τρῶες κατὰ ἄστυ θεῷ ὣς εὐχετόωντο. Von diesem κῦδος ἀρέσθαι ist während des Kampfes immerfort die Rede; Il. σ, 121: νῦν δὲ κλέος ἐσθλὸν ἀροίμην· υ, 502: ὁ δὲ ἵετο κῦδος ἀρέσθαι Πηλεΐδης. Wie hoch er sich anschlägt, ist ferner aus dem Trost erkennbar, mit welchem er Lykaon tröstet, als dieser unter seinen Händen den Tod erleiden soll; Il. φ, 106: ἀλλά,

den Hom. Hymnen p. IX — verbreitete Ansicht von einer zweifachen Patrokleia nicht im Spiele.]

*) Diese vier letzten Verse, gerade die am meisten charakteristischen, in denen sich die Selbstsucht des Helden auf die Spitze treibt, hat man schon im Alterthum zwar, aber mit höchstem Unrecht für untergeschoben erklärt.

φίλος, θάνε καὶ σύ· ist ja doch auch Patroklos gestorben, ja bin sogar ich dem Tode verfallen. — Als er endlich den Hektor getödtet hat, auf welchen er keinen andern Achaier hat schiessen lassen (Il. χ, 207: *μή τις κῦδος ἄροιτο βαλών, ὁ δὲ δεύτερος ἔλθοι*), macht er zwar Miene, sofort das allgemeine Interesse zu verfolgen, d. h. den Sturm auf Ilios zu versuchen, unterbricht aber diese Gedanken wiederum gewaltsam, und wendet sich sogleich zurück zu Patroklos, d. i. zu sich und zu seinem Interesse; Il. χ, 379: *ἐπειδὴ τόνδ' ἄνδρα θεοὶ δαμάσασθαι ἔδωκαν — εἰ δ', ἄγετ', ἀμφὶ πόλιν σὺν τεύχεσι πειρηθῶμεν* etc.; v. 385: *ἀλλὰ τίη μοι ταῦτα φίλος διελέξατο θυμός; κεῖται πὰρ νήεσσι νέκυς ἄκλαυτος, ἄθαπτος, Πάτροκλος* etc.

11. In allen diesen Zügen, in denen jedoch des Helden Sinn und Art nur von einer Seite gezeichnet ist, tritt uns ein Charakter entgegen, dem sein Ich das höchste Gesetz, der Maassstab alles Thuns ist. Auf diese Selbstsucht (*ἀγηνορίη, ἀγήνωρ θυμὸς*) lässt sich nun Alles zurückführen, worin der Dichter die Quelle des Bösen erkennt. Dies zeigt sich vor Allem an Achilleus selbst. In der Behandlung des todten Hektor ist er dem Löwen gleich, der, *μεγάλῃ τε βίῃ καὶ ἀγήνορι θυμῷ εἴξας*, grausam herfällt über eine Heerde. Derselbe *θυμὸς ἀγήνωρ* hat in Achilleus alle Rücksicht, alle Scheu so sehr erstickt, dass er in und mit der grimmig an Hektor vollzogenen Rache sogar den stummen Erdboden misshandelt; Il. ω, 44: *ὣς Ἀχιλεὺς ἔλεον μὲν ἀπώλεσεν, οὐδέ οἱ αἰδὼς γίγνεται, ἥτ' ἄνδρας μέγα σίνεται ἠδ' ὀνίνησιν·* 54: *κωφὴν γὰρ δὴ γαῖαν ἀεικίζει μενεαίνων* [hierüber vgl. Döderlein Gl. §. 2228]. Diese Selbstsucht steigert sich, das Böse wird noch böser, wenn sie mit sich selbst genährt, wenn ihr durch Nachgeben und Schmeicheln Vorschub gethan wird; Il. ι, 697 ff.: *Ἀτρεΐδη κύδιστε — μὴ ὄφελες λίσσεσθαι ἀμύμονα Πηλεΐωνα, μυρία δῶρα διδούς· ὁ δ' ἀγήνωρ ἐστὶ καὶ ἄλλως· νῦν αὖ μιν πολὺ μᾶλλον ἀγηνορίῃσιν ἐνῆκας*. Sie ist auch die Quelle der bösartigen Reizbarkeit, die sich an Allem was ihr entgegen ist ohne Scheu vor heiligen Gesetzen und menschlichen Rechten vergreift. Von dieser wurde schon oben Abschn. V §. 25 in anderer Beziehung geredet; hier erinnern wir an Agamemnon's Beneh-

men in Il. *α* sowohl gegen Chryses (*ἀλλ' ἴθι, μή μ' ἐρέθιζε, σαώτερος ὥς κε νέηαι*), als gegen Achilleus, und in letzterer Beziehung an die kunstreiche Zeichnung der incrementa des Zorns. V. 118 heisst es nur *αὐτὰρ ἐμοὶ γέρας αὐτίχ' ἑτοιμάσατ'*· dem ruhigen, die Unmöglichkeit der Gewähr dieser Forderung darstellenden Widerspruch Achill's entgegnet die gereiztere Selbstsucht schon mit: *εἰ δέ κε μὴ δώωσιν, ἐγὼ δέ κεν αὐτὸς ἕλωμαι ἢ τεὸν ἢ Αἴαντος ἰὼν γέρας, ἢ Ὀδυσῆος ἄξω ἑλών· ὃ δέ κεν κεχολώσεται, ὅν κεν ἵκωμαι.* Wie sich nun auch in Achilleus das Zürnen erhebt und er mit dem Abzuge droht, da treibt es auch Agamemnon auf die Spitze und sagt gerade zu: *ἐγὼ δέ κ' ἄγω Βρισηΐδα καλλιπάρῃον αὐτὸς ἰὼν κλισίηνδε τὸ σὸν γέρας.* — Dieser selbstische Wille, dem des Menschen besseres Ich sich unterwirft, wird als eine herrschende, die Oberhand gewinnende Macht bezeichnet in dem Ausdrucke *βίῃ καὶ κάρτεϊ εἴκειν* Od. *ν*, 143: *ἀνδρῶν δ' εἴπερ τίς σε* (den Poseidon) *βίῃ καὶ κάρτεϊ εἴκων οὔτι τίει, σοὶ δ' ἔστι καὶ ἐξοπίσω τίσις αἰεί*· *σ*, 139: *πολλὰ δ' ἀτάσθαλ' ἔρεξα, βίῃ καὶ κάρτεϊ εἴκων.* Dieses negative *εἴκειν* wird aber epexegetisch mit dem affirmativen *ἐπισπέσθαι μένεϊ* erklärt; Od. *ρ*, 428—433: *ἔνθ' ἤτοι μὲν ἐγὼ κελόμην ἐρίηρας ἑταίρους αὐτοῦ πὰρ νήεσσι μένειν καὶ νῆας ἔρυσθαι· — οἱ δ' ὕβρει εἴξαντες, ἐπισπόμενοι μένεϊ σφῷ, αἶψα μάλ' Αἰγυπτίων ἀνδρῶν περικαλλέας ἀγροὺς πόρθεον*, so dass man deutlich erkennt, wie diese *βίη καὶ κάρτος*, diese *ὕβρις* nichts anderes ist, als der selbstische, nur sich gehorchende Sinn, den der Frevler gewähren lässt. Als Ehrgeiz erscheint dieser Sinn in Antinoos, auf welchen Od. *χ*, 48 ff. alle Schuld der Freier gewälzt und von dem gesagt wird: *οὗτος γὰρ ἐπίηλεν τάδε ἔργα, οὔτι γάμου τόσσον κεχρημένος οὔτε χατίζων, ἀλλ' ἄλλα φρονέων, τά οἱ οὐκ ἐτέλεσσε Κρονίων· ὄφρ' Ἰθάκης κατὰ δῆμον ἐϋκτιμένης βασιλεύοι αὐτὸς, ἀτὰρ σὸν παῖδα κατακτείνειε λοχήσας.* Selbst die kampflustigen Troer, die ihrer Streitbegier keine Grenze setzen, sondern sich in solcher Lust gewähren lassen, werden deswegen *ἄνδρες ὑβρισταὶ* genannt Il. *ν*, 633, eine Stelle, welche charakteristisch nachweist, worin eigentlich die *ὕβρις* gesucht wird. Ihren höchsten Grad aber erreicht sie, wenn sie den Menschen zu dem Uebermuthe ver-

führt, sich lediglich auf sich selbst zu stellen, und seine Ehre, statt im Beistande der Gottheit, vielmehr darin zu suchen, dass er derselben nicht bedürfe. Ein solcher *ὑβριστής* ist der von Poseidon bestrafte Ajas, der gerettet hätte werden können, *εἰ μὴ ὑπερφίαλον ἔπος ἔκβαλε καὶ μέγ' ἀάσθη· φῆ ῥ' ἀέκητι θεῶν φυγέειν μέγα λαῖτμα θαλάσσης* (Od. δ, 504).

Indem wir auf die dargestellte Weise den Weg verfolgt haben, auf welchem das Ich des Menschen zu dem Uebermuthe der Selbstsucht gelangt, hat sich uns in Absicht auf das Wesen der Sünde ein dem obigen (§. 2) ganz entgegengesetztes Resultat ergeben: die Sünde ist nicht eine Bethörung von aussen her, nicht ein Erleidniss, bei dem sich der Mensch lediglich passiv verhielte; sie ist vielmehr des Menschen eigenste That, ist dessen bis zur *ὕβρις* gesteigerte Selbstsucht, welche, damit ihr selber genug geschehe, weder Satzungen der Götter noch Rechte der Menschen scheut. [Ein Beleg dafür ist z. B. Aigisthos Od. α, 35 ff. und insbesondere die *μνηστῆρες ὑπέρβιον ὕβριν ἔχοντες*, wofür an anderen Stellen *ὑπερβασίη* gebraucht wird.] Vgl. Il. π, 17 *ὡς ὀλέκονται (Ἀργεῖοι) — ὑπερβασίης ἕνεκα σφῆς.* Eine solche kann auch übermässiges Rühmen sein: ρ, 19: *οὐ μὲν καλὸν ὑπέρβιον εὐχετάασθαι.* Dass der Mensch sogar die Gottheit schilt, wie Achilleus den Apollon χ, 15: *ὀλοώτατε πάντων* [und nicht blos gegen die Moira sondern auch gegen Götter, gegen diese sogar persönlich, kämpfen und an ihnen sich vergreifen kann, wie insbesondere Diomedes in Il. ε, Achilleus in φ, Patroklos in π, u. s. w.] ist in früheren Abschnitten und im Eingang des gegenwärtigen schon erwähnt.

12. Aber gegenüber dieser vom Ich usurpirten Centralität hält der Dichter die Erkenntniss der göttlichen Weltordnung fest, welcher die Sünde trotz aller Bemühung sich selbst auf den Thron zu setzen dennoch erliegen muss. Die Selbstsucht findet am Ende bei der Sünde ihre Rechnung nicht (*οὐκ ἀρετᾷ κακὰ ἔργα*, Od. θ, 329; vgl. Hesiod ἔ. 217: *δίκη δ' ὑπὲρ ὕβριος ἴσχει ἐς τέλος ἐξελθοῦσα.* [und dazu N. Thl. VI §. 2]); trügerisch war die Lockung, durch welche sie zur *ὕβρις* fortgerissen worden ist; des Men-

schen wahres Interesse fordert, dass er die göttlichen und menschlichen Satzungen respectire. Daher ist das allgemeine Motiv, die Sünde zu meiden und Gutes zu thun, für den Dichter kein Anderes als die Collision, in welcher der Sünder mit der göttlichen Weltordnung, mit den Garanten derselben, den Göttern, und mit dem allgemein-menschlichen Bewusstsein über dieselbe tritt. Des Dichters kategorischer Imperativus lautet: Sündige nicht, sondern thue Gutes; widrigenfalls hast du Götter und Menschen gegen dich.

13. Wenn wir absehen von dem ganz ausdrücklichen Verbot der Götter an den Menschen im einzelnen Fall, wie z. B. Od. *α*, 37 ff. an Aigisthos [oder möglicher Weise durch ein Orakel an die Freier *π*, 405 und so durch widrige Anzeichen überhaupt] — so ist erstlich ein Motiv, die Sünde z. B. der Unversöhnlichkeit zu meiden, das Beispiel, folglich die Natur der Götter, ein Anklang an das: Ihr sollt heilig sein; denn ich bin heilig; Il. *ι*, 496: *οὐδέ τί σε χρὴ νηλεὲς ἦτορ ἔχειν· στρεπτοὶ δέ τε καὶ θεοὶ αὐτοί.* Ein weiteres ist der Zorn der Götter; Il. *ν*, 624 ruft Menelaos den Troern zu: *οὐδέ τι θυμῷ Ζηνὸς ἐριβρεμέτεω χαλεπὴν ἐδδείσατε μῆνιν ξεινίου· ὅστε ποτ' ὔμμι διαφθέρσει πόλιν αἰπήν·* aus dem, was ihnen als Unterlassung vorgeworfen wird, erkennt man, was ihnen Motiv hätte sein sollen. Die ungerechten Richter beugen das Recht *θεῶν ὄπιν* *) *οὐκ ἀλέγοντες* Il. *π*, 388; cf. Od. *ξ*, 81 — 88: *ἀτὰρ σιάλους γε σύας μνηστῆρες ἔδουσιν, οὐκ ὄπιδα φρονέοντες ἐνὶ φρεσὶν οὐδ' ἐλεητύν·* ferner: *καὶ μὲν δυσμενέες καὶ ἀνάρσιοι, οἵτ' ἐπὶ γαίης ἀλλοτρίης βῶσιν, καί σφι Ζεὺς ληΐδα δώῃ — καὶ μὲν τοῖς ὄπιδος κρατερὸν δέος ἐν φρεσὶ πίπτει.* Od. *υ*, 215 heisst es ebenfalls von den Freiern: *οὐδ' ὄπιδα τρομέουσι θεῶν·* dagegen *ξ*, 283 von dem ägyptischen König, der den *ἱκέτης* vor den Geschossen seiner Mannen schirmt: *Διὸς δ' ὠπίζετο μῆνιν ξεινίου, ὅστε μάλιστα νεμεσσᾶται κακὰ ἔργα.* Hektor warnt den Achilleus, der ihm Bestattung im Fall er unter-

---

*) Ueber die Bedeutung von *ὄπις* („die Strafaufsicht, die zu scheuende Hut der Götter") siehe Nitzsch II p. 27. [Döderlein §. 850.]

liege verweigert hat: φράζεο νῦν, μή τοί τι θεῶν μήνιμα γένωμαι Il. χ, 358 coll. Od. λ, 73. — Il. ψ, 595 will sich Antilochos lieber zu jeder Genugthuung gegen Menelaos verstehn, als diesem gehässig und ein Frevler gegen die Götter werden, καὶ δαίμοσιν εἶναι ἀλιτρός. [Od. χ, 39 wird von Odysseus, der den Freiern ihren Frevel vorhält, als erstes Motiv das sie hätte abhalten sollen die Gottesfurcht d. h. die Furcht vor der göttlichen Strafaufsicht hervorgehoben: οὔτε θεοὺς δείσαντες, οἳ οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσιν, s. §. 14.] Dem δεῖσαι θεοὺς ist als Motiv die Sünde zu vermeiden gleichbedeutend das αἰδεῖσθαι θεούς· vgl. Od. ξ, 388: οὐ γὰρ τοὔνεκ' ἐγώ σ' αἰδέσσομαι οὐδὲ φιλήσω, ἀλλὰ Δία ξένιον δείσας αὐτόν τ' ἐλεαίρων mit Il. ω, 503, wo Priamos fleht: ἀλλ' αἰδεῖο, φέριστε, θεούς. Das nämliche ist Od. α, 263 so gesagt: ἐπεί ῥα θεοὺς νεμεσίζετο αἰὲν ἐόντας. Erschien in den bisherigen Stellen die sündliche That der Furcht wegen zu fliehn, so geht der Dichter Od. σ, 130—142 in Odysseus' hochwichtiger Rede darauf aus, die Quelle der Sünde, den selbstsüchtigen Uebermuth zu vernichten, indem er mit der von den Göttern verhängten Wandelbarkeit der menschlichen Dinge die Pflicht der Demuth motivirt. Menschliches Wesen, sagt er, ist hinfällig und wandelbar, der Mensch aber immer so gesinnt, wie sein Geschick beschaffen; er erträgt, wenn auch murrend, das Unglück und ist hoffärtig im Glück. Weil aber dieses der Beständigkeit ermangelt (v. 141), τῷ μήτις ποτὲ πάμπαν ἀνὴρ ἀθεμίστιος εἴη, ἀλλ' ὅγε σιγῇ*) δῶρα θεῶν ἔχοι, ὅ,ττι διδοῖεν. Σιγῇ bedeutet in Demuth, ohne sich laut oder breit zu machen; es ist bemerkenswerth, dass diese Stelle

*) Aehnlich erscheint σιγῇ in Demosth. adv. Timocr. §. 52 p. 717: ποιεῖν τὰ δίκαια σιγῇ. [Dass bei demselben ἀνθρωπίνως diesen Sinn hat, wie humane, ist schon Lat. Stilistik §. 43 bemerkt; ähnlich scheint auch das Platonische πρᾴως φέρειν ξυμφοράν Crit. p. 43 B gemeint zu sein; vgl. das dort als Gegensatz folgende ἀγανακτεῖν τῇ παρούσῃ τύχῃ. Uebrigens erinnert der Recensent der ersten Auflage in Tholucks Lit. Anz. (1842 N. 7 S. 54 Note) auch an ταπεινός bei Plut. d. profect. in virt. c. 10 und Plato d. legg. IV p. 716 A.]

die Meinung widerlegt, als habe die klassische Gräcität für Demuth keinen Ausdruck; schon Nitzsch hat damit ἀκέων Od. κ, 52 verglichen: ἢ ἀκέων τλαίην „stille dulden" [vgl. Hymn. in Apoll. (Pyth. 94) 272: ἀλλ' ἀκέων προσάγοιεν Ἰηπαιήονι δῶρα ἀνθρώπων κλυτὰ φῦλα· — in dem Sinn, wie in unseren Kirchenliedern und sonst z. B. „Meine Seel' ist stille zu Gott" u. s. w.]. Den Gegensatz giebt das ὑπέρβιον εὐχετάασθαι Il. ρ, 19 [und ὑπερφίαλον ἔπος ἐκλαλεῖν Od. δ, 503; wir erinnern auch nochmals daran, dass der Mensch sogar in seinem Unmuth geradezu den Zeus schilt V §. 18.] Eine Parallele bietet Od. χ, 287: ὦ Πολυθερσείδη φιλοκέρτομε, μήποτε πάμπαν εἴκων ἀφραδίῃς μέγα εἰπεῖν, ἀλλὰ θεοῖσιν μῦθον ἐπιτρέψαι, ἐπεὶ ἦ πολὺ φέρτεροί εἰσιν. Vgl. Theognis 159 bei Schneidew. delect. eleg. p. 63: μή ποτε Κύρν' ἀγορᾶσθαι ἔπος μέγα· οἶδε γὰρ οὐδεὶς ἀνθρώπων ὅ τι νὺξ χἠμέρη ἀνδρὶ τελεῖ und Aeschylus Eum. 936 Df.

14. Den selbstsüchtigen Bestrebungen des Ichs tritt aber zweitens auch das menschliche Gesammt-Gewissen, das Bewusstsein des Rechten, das im Volke lebt, als Motiv, die Sünde zu scheuen, gegenüber. [Vgl. die V §. 23 erläuterte Stelle Od. β, 64 ff.]. Achilleus' unversöhnlichen Sinn zu beugen wird nicht nur an das Beispiel der Götter, sondern auch der früheren Helden gemahnt; Il. ι, 524: οὕτω καὶ τῶν πρόσθεν ἐπευθόμεθα κλέα ἀνδρῶν ἡρώων, ὅτε κέν τιν' ἐπιζάφελος χόλος ἵκοι· δωρητοί τε πέλοντο, παράρρητοί τ' ἐπέεσσιν· cf. ib. 632. Phoinix hegt in seinen Jünglingsjahren vatermörderische Gedanken; ἀλλά τις ἀθανάτων παῦσεν χόλον, ὅς ῥ' ἐνὶ θυμῷ δήμου θῆκε φάτιν καὶ ὀνείδεα πόλλ' ἀνθρώπων, ὡς μὴ πατροφόνος μετ' Ἀχαιοῖσιν καλεοίμην. In der vorhin angeführten Stelle Od. χ, 40 ist dieses Motiv unmittelbar an das erste, die Furcht vor den Göttern, angereiht: οὔτε θεοὺς δείσαντες — οὔτε τιν' ἀνθρώπων νέμεσιν κατόπισθεν ἔσεσθαι. Und ebenso fürchtet Telemach für schnöde Verstossung der Mutter nicht nur die vom Fluche derselben hervorgerufene Strafe der Götter, sondern auch die νέμεσις ἐξ ἀνθρώπων Od. β, 136; und wenn diese hinwiederum bei ihrem Sohne ausharrt und keinem der Freier ihre Hand giebt, so thut sie es εὐνήν

τ' αἰδομένη πόσιος δήμοιό τε φῆμιν (π, 75). Dieses Motiv der Rücksicht auf die öffentliche Meinung drückt der Dichter Il. ι, 257 so aus: ληγέμεναι δ' ἔριδος κακομηχάνου, ὄφρα σε μᾶλλον τίωσ' Ἀργείων ἠμὲν νέοι ἠδὲ γέροντες. — Es fordert aber das zu respectirende Volksgewissen vom Individuum auch Achtung vor sittlichen Instituten, vor geheiligten Personen, Zuständen und Rechten, wo solche verletzt zu werden in Gefahr sind. Ajas sagt zum unversöhnlichen Achilleus Il. ι, 640: αἴδεσσαι δὲ μέλαθρον· ὑπωρόφιοι δέ τοί εἰμεν πληθύος ἐκ Δαναῶν, verlangt also von ihm, dass er um des Gastrechts willen den harten Sinn erweiche. Demselben gegenüber führt ib. 515 — 523 Phoinix weitläufig aus, dass der, welcher vollständige Genugthuung giebt, ein Recht auf Verzeihung habe; werde sie nicht gewährt, so folge von Zeus gesendet dem Unversöhnlichen die strafende Ἄτη (ib. 510—514). [Wenn aber Odysseus das Erbieten der Freier, ihm allen Verlust an Vermögen reichlich zu ersetzen dennoch entschieden abweist, so giebt er als Grund dafür an: οὐδέ κεν ὣς ἔτι χεῖρας ἐμὰς λήξαιμι φόνοιο, πρὶν πᾶσαν μνηστῆρας ὑπερβασίην ἀποτῖσαι Od. χ, 64; denn dazu fühlt er sich, unterstützt von der Göttin Athene, berufen.] Ingleichen wird Il. ω, 503 ff. die Heiligkeit des Unglücks, Od. π, 400 die des Königthums als Motiv zur Vermeidung der Sünde gebraucht. — Wer nun ein Gefühl hat für die Last der öffentlichen Schande, welche jeden drückt, der dem Volksgewissen Aergerniss giebt, der ist (Il. ζ, 351) ein εἰδὼς νέμεσίν τε καὶ αἴσχεα πόλλ' ἀνθρώπων. Woraus deutlich wird, was Il. ν, 121 steht: ἀλλ' ἐν φρεσὶ θέσθε ἕκαστος αἰδῶ καὶ νέμεσιν [nämlich αἰδεῖσθαι θεοὺς καὶ νεμεσίζεσθαι ἀνθρώπους, also Gottesfurcht und Ehrgefühl, oder genauer: Furcht vor göttlicher Strafgerechtigkeit und Scheu vor dem menschlichen Rechtsbewusstsein. Doch heisst es ο, 661 auch: καὶ αἰδῶ θέσθ' ἐνὶ θυμῷ ἄλλων ἀνθρώπων.]

15. Mit diesem Allen wird der Frevler gemahnt, abzulassen von der Sünde aus Scheu vor dem sittlichen Bewusstsein Anderer. Es wird aber auch an das eigene sittliche Gefühl des Menschen appellirt, an das, was abgesehn von den Göttern, vom Volksbewusstsein, von Scheu vor heiligen Instituten, in ihm selber menschlich sich regt. Vor allem an

das Mitleid. Apollon klagt Il. *ω*, 44 über Achilleus: *ὡς Ἀχιλεὺς ἔλεον μὲν ἀπώλεσεν, οὐδέ οἱ αἰδὼς γίγνεται, ἥτ' ἄνδρας μέγα σίνεται ἠδ' ὀνίνησιν·* schon in Il. *φ* hatte Lykaon auf seine Bitte an ihn *σὺ δέ μ' αἴδεο καί μ' ἐλέησον* (73) die Antwort erhalten: *ἀλλά, φίλος, θάνε καὶ σύ· τί ἦ δ' ὀλοφύρεαι οὕτως* (106) und war erbarmungslos niedergestossen worden (116 f.). Die Freier *οὐκ ὄπιδα φρονέουσιν ἐνὶ φρεσὶν οὐδ' ἐλεητύν* Od. *ξ*, 82; dieselben *διδοῦσιν μαψιδίως· ἐπεὶ οὔτις ἐπίσχεσις οὐδ' ἐλεητὺς ἀλλοτρίων χαρίσασθαι·* auch trat oben in mehreren Stellen neben *αἰδεῖο θεοὺς* das *αὐτόν τ' ἐλέησον*. Weiter macht sich das Gewissen des Individuums geltend; selbst der Bettler Iros sagt Od. *σ*, 12: die Freier winken mir zwar schon lange zu, dich unnützen Fremdling hinauszuschleppen; *ἐγὼ δ' αἰσχύνομαι ἔμπης*. Wir erinnern ferner an das *σεβάσσατο γὰρ τόγε θυμῷ* Il. *ζ*, 167; 417; ingleichen an *Ἀργεῖοι ἰόμωροι, ἐλεγχέες, οὔ νυ σέβεσθε*; Il. *δ*, 242; ferner an Od. *β*, 138: *ὑμέτερος δ' εἰ μὲν θυμὸς νεμεσίζεται αὐτῶν, ἔξιτέ μοι μεγάρων·* vgl. Il. *π*, 544: *νεμεσσήθητε δὲ θυμῷ*, schämet euch vor euch selbst; *ρ*, 254: *ἀλλά τις αὐτὸς ἴτω, νεμεσιζέσθω δ' ἐνὶ θυμῷ Πάτροκλον Τρῳῇσι κυσὶν μέλπηθρα γενέσθαι*. Wenn wir nach diesen Erörterungen zu der schon oben V §. 23 besprochenen Stelle der Odyssee (*β*, 64 — 67) zurückkehren, so können wir den Inhalt derselben nunmehr als den Inbegriff der sittlichen Motive bezeichnen, deren sich das Gewissen des homerischen Menschen bewusst ist: *νεμεσσήθητε καὶ αὐτοί, ἄλλους τ' αἰδέσθητε περικτίονας ἀνθρώπους, οἳ περιναιετάουσι· θεῶν δ' ὑποδείσατε μῆνιν, μήτι μεταστρέψωσιν, ἀγασσάμενοι κακὰ ἔργα.*

16. Natürlich sind nun auch affirmative keine anderen Beweggründe zum Guten denkbar; alle sittlichen Motive sind in dem dargestellten Bereiche zu suchen. Furcht vor dem göttlichen Zorne hält vom Bösen ab; dagegen wird des Gottes Antrieb oder Entscheidung Motiv zum Handeln. Il. *ο*, 724: *ἀλλ' εἰ δή ῥα τότε βλάπτε φρένας εὐρύοπα Ζεὺς ἡμετέρας, νῦν αὐτὸς ἐποτρύνει καὶ ἀνώγει*. Vgl. Od. *π*, 403, wo der Freier Antinomos in Bezug auf Telemach's beabsichtigte Ermordung sagt: *εἰ μέν κ' αἰνήσωσι Διὸς μεγάλοιο θέμιστες, αὐτός τε κτενέω, τούς τ' ἄλλους πάντας ἀνώξω· εἰ δέ*

κ' ἀποτρωπῶσι θεοί, παύσασθαι ἄνωγα. Auf die Götter geht auch der sittliche Beruf*), die Bestimmung des Menschen, die Weltordnung überhaupt zurück, der gemäss er sich zum Handeln bewogen sieht. Ausharren und Dulden ist der Helden Pflicht, οἷσιν ἄρα Ζεὺς ἐκ νεότητος ἔδωκε καὶ ἐς γῆρας τολυπεύειν ἀργαλέους πολέμους, ὄφρα φθιόμεσθα ἕκαστος (Il. ξ, 85 ff.). Erkenntniss dieses Berufes und der Gedanke an das allgemeine Loos der Sterblichen ist es, was den Lykierfürsten Sarpedon in den Kampf treibt Il. μ, 310—328. Warum geniessen wir, sagt er, königlicher Ehre bei allem Volk, wenn wir jetzt die fürstliche Pflicht des Vorkampfes nicht erfüllen, zumal da dem Menschen doch nicht Unsterblichkeit beschieden ist, sondern der Tod in tausend Gestalten droht? Vgl. δ, 341 ff. Demgemäss legen dem Menschen vorzüglich die geheiligten Verbindungen, in denen er als Bürger, Gatte, Sohn u. dgl. steht, sittliche Nöthigungen auf. Μένος, heisst es Il. ρ, 157, ἄνδρας ἐσέρχεται, οἳ περὶ πάτρης ἀνδράσι δυσμενέεσσι πόνον καὶ δῆριν ἔθεντο. In Troja, sagt Agenor Il. φ, 586 ff., sind unserer viele starke Männer, οἳ καὶ πρόσθε φίλων τοκέων, ἀλόχων τε καὶ υἱῶν, Ἴλιον εἰρυόμεσθα. Darum lesen wir Il. θ, 55: Τρῶες δ' αὖθ' ἑτέρωθεν ἀνὰ πτόλιν ὡπλίζοντο, παυρότεροι. μέμασαν δὲ καὶ ὣς ὑσμῖνι μάχεσθαι χρειοῖ ἀναγκαίῃ, πρό τε παίδων καὶ πρὸ γυναικῶν. Eine ähnliche Verbindung findet auch zwischen den Bundesgenossen statt. Hektor wendet auf die der Troer viel Gaben und Nahrung (δώροισι κατατρύχω καὶ ἐδωδῇ λαούς, ὑμέτερον δὲ ἑκάστου θυμὸν ἀέξω); dafür sollen sie mit Eifer die Weiber und Kinder der Troer gegen den Feind vertheidigen (Il. ρ, 220—226). Umgekehrt ist er zum Lohn ihrer Dienste hoch verpflichtet, für den Leichnam des gefallenen Sarpedon zu fechten (Il. π, 538 ff.). Die Gefährten, die mit Odysseus Noth und Gefahr theilen, haben ein heiliges Recht auf seine Hülfe, so dass er, um einige von ihnen aus Kirke's Bann zu lösen, nicht säumen darf, sich selbst deren Zauberkünsten auszusetzen; Od. κ,

*) Oben Abschnitt V §. 61 war von diesem in einem andern Zusammenhang die Rede.

273: αὐτὰρ ἐγών εἰμι· κρατερὴ δέ μοι ἔπλετ' ἀνάγκη. Umgekehrt wird den Myrmidonen ihres Fürsten Ehre Motiv zu tapferem Angriff und Kampf: Il. π, 270 ff. Die Stärke derartiger Motive geht besonders aus den Ausdrücken hervor, die der Dichter in den Formeln der Beschwörungen und Bitten braucht. Il. ο, 661 war es Nestor, welcher die von den Troern zurückweichenden Griechen λίσσεθ' ὑπὲρ τοκέων γουνούμενος ἄνδρα ἕκαστον· Ὦ φίλοι, ἀνέρες ἔστε, καὶ αἰδῶ θέσθ' ἐνὶ θυμῷ ἄλλων ἀνθρώπων, ἐπὶ δὲ μνήσασθε ἕκαστος παίδων ἠδ' ἀλόχων καὶ κτήσιος ἠδὲ τοκήων, ἠμὲν ὅτεῳ ζώουσι καὶ ᾧ κατατεθνήκασιν· τῶν ὕπερ ἐνθάδ' ἐγὼ γουνάζομαι οὐ παρεόντων ἑστάμεναι κρατερῶς· χ, 338: λίσσομ' ὑπὲρ ψυχῆς καὶ γούνων, σῶν τε τοκήων· Od. λ, 66: νῦν δέ σε τῶν ὄπιθεν γουνάζομαι, οὐ παρεόντων, πρός τ' ἀλόχου καὶ πατρὸς, ὅ σ' ἔτρεφε τυτθὸν ἐόντα, Τηλεμάχου θ', ὃν μοῦνον ἐνὶ μεγάροισιν ἔλειπες· Odysseus sagt selbst zu Athene Od. ν, 324: νῦν δέ σε πρὸς πατρὸς γουνάζομαι. Wir erinnern ferner an Priamos und Hekabe, wie diese Hektor'n beschwören, nicht vor der Mauer dem Achilleus zu stehn; Il. χ, 59: πρὸς δ' ἐμὲ τὸν δύστηνον ἔτι φρονέοντ' ἐλέησον etc.; ferner ib. 79: μήτηρ δ' αὖθ' ἑτέρωθεν ὀδύρετο δακρυχέουσα, κόλπον ἀνιεμένη, ἑτέρηφι δὲ μαζὸν ἀνέσχεν, καί μιν δακρυχέουσ' ἔπεα πτερόεντα προσηύδα· Ἕκτορ, τέκνον ἐμὸν, τάδε τ' αἴδεο, καί μ' ἐλέησον αὐτὴν etc. Weiter vgl. Od. ο, 261: λίσσομ' ὑπὲρ θυέων καὶ δαίμονος, αὐτὰρ ἔπειτα σῆς τ' αὐτοῦ κεφαλῆς καὶ ἑταίρων, οἵ τοι ἕπονται. Endlich ist noch der Heiligkeit des Alters als eines sittlichen Motives, das in diese Sphäre gehört, zu gedenken. Priamos sagt Il. χ, 418: λίσσωμ' ἀνέρα τοῦτον ἀτάσθαλον, ὀβριμοεργὸν, ἤν πως ἡλικίην αἰδέσσεται ἠδ' ἐλεήσῃ γῆρας, womit zu vergleichen, was ω, 515 von Achilleus gesagt wird: αὐτίκ' ἀπὸ θρόνου ὦρτο, γέροντα δὲ χειρὸς ἀνίστη, οἰκτείρων πολιόν τε κάρη πολιόν τε γένειον.

17. Zweitens tritt als positiver Antrieb zum Guten wiederum die öffentliche Meinung, die νέμεσις oder αἰδὼς ἀνθρώπων hervor *). Il. ρ, 91 ff. geht Menelaos mit

*) Vgl. Nitzsch II p. 125.

sich zu Rathe, ob er fliehen oder für des Patroklos Leiche dem anstürmenden Hektor stehn soll: *ὤ μοι ἐγών, εἰ μέν κε λίπω κάτα τεύχεα καλά, Πάτροκλόν θ', ὃς κεῖται ἐμῆς ἕνεκ' ἐνθάδε τιμῆς, μήτις μοι Δαναῶν νεμεσήσεται, ὅς κεν ἴδηται. Εἰ δέ κεν Ἕκτορι μοῦνος ἐὼν καὶ Τρωσὶ μάχωμαι αἰδεσθείς, μήπως με περιστήωσ' ἕνα πολλοί.* Ueberhaupt wird die Pflicht der Kampfgenossen, den Leichnam des Gefallenen zu vertheidigen, häufig durch die *κατηφείη καὶ ὄνειδος* motivirt, die sie treffen würde, wenn sie dieser Pflicht sich entzögen; vgl. Il. *π*, 498; *ρ*, 142 ff.; *σ*, 178 f. coll. *ρ*, 254; 415—422. [Eumaios sagt erschrocken zu dem von den Hunden angefallenen vermeintlichen Bettler: *ὦ γέρον, ἦ ὀλίγου σε κύνες διεδηλήσαντο ἐξαπίνης, καί κέν μοι ἐλεγχείην κατέχευας* Od. *ξ*, 37 f. und Penelope hat ähnliche Befürchtung aus Anlass der Misshandlung des Iros für Odysseus *σ*, 225: *σοί κ' αἶσχος λώβη τε μετ' ἀνθρώποισι πέλοιτο* sagt sie zu Telemach (wenn letzterem daraus ein Unheil erwüchse). So sind auch die Freier *αἰσχυνόμενοι φάτιν ἀνδρῶν ἠδὲ γυναικῶν* *φ*, 323, weil sie den Bogen nicht spannen konnten.] Penelope fürchtet, wie sie vorgiebt, üble Nachrede von den Achaierinnen, wenn für Laertes falls er stürbe kein Leichengewand bereitet sei, Od. *β*, 101. Ebenso scheut sie die zweite Vermählung *εὐνήν τ' αἰδομένη πόσιος δήμοιό τε φῆμιν* Od. *π*, 75; *τ*, 527; vgl. *ψ*, 150. Theoretisch spricht sie die Sorge für guten Namen und Nachruf als sittliches Motiv aus in Od. *τ*, 329—334: *ὃς μὲν ἀπηνὴς αὐτὸς ἔῃ καὶ ἀπηνέα εἰδῇ, τῷ δὲ καταρῶνται πάντες βροτοὶ ἄλγε' ὀπίσσω ζωῷ· ἀτὰρ τεθνεῶτί γ' ἐφεψιόωνται ἅπαντες· ὃς δ' ἂν ἀμύμων αὐτὸς ἔῃ, καὶ ἀμύμονα εἰδῇ, τοῦ μέν τε κλέος εὐρὺ διὰ ξεῖνοι φορέουσιν πάντας ἐπ' ἀνθρώπους· πολλοί τέ μιν ἐσθλὸν ἔειπον.*

18. In dieser Scheu vor Verletzung der öffentlichen Meinung, in der Sorge für guten Namen und Nachruf liegt eine Anerkennung der allgemein gültigen, die sittliche Weltordnung bedingenden Gesetze, welche dem Individuum sittlichen Adel verleiht. Niedriger stehn die Motive, welche sich, ohne verwerflich zu sein, im Bereiche der blossen Nützlichkeit bewegen, z. B. Il. *ν*, 669, wo es von Euchenor heisst, er sei nur desswegen dem Zuge nach Troja gefolgt, um die

Strafe der Achaier und den Tod auf dem Krankenbette zu vermeiden. Höchst auffallend aber ist es, dass Achilleus, indem er die grosse That der Selbstverleugnung vollbringt und Hektor's Leichnam herausgiebt, theils neben der Unterwerfung unter Zeus' Gebot, theils sogar allein das von Priamos bezahlte Lösegeld als Motiv nennt; Il. ω, 139: *τῇδ' εἴη· ὃς ἄποινα φέροι, καὶ νεκρὸν ἄγοιτο, εἰ δὴ πρόφρονι θυμῷ Ὀλύμπιος αὐτὸς ἀνώγει·* ib. 592 — 595: *μή μοι, Πάτροκλε, σκυδμαινέμεν, αἴ κε πύθηαι εἰν Ἄϊδός περ ἐών, ὅτι Ἕκτορα δῖον ἔλυσα πατρὶ φίλῳ· ἐπεὶ οὔ μοι ἀεικέα δῶκεν ἄποινα· σοὶ δ' αὖ ἐγὼ καὶ τῶνδ' ἀποδάσσομαι, ὅσσ' ἐπέοικεν.* Es ist, als ob der Held in dem Augenblick, wo er die höchste Stufe sittlicher Grösse erreicht, zugleich auch mit Naivetät der gemeinen Natürlichkeit verfiele. Ein Analogon haben wir in dem berühmten Ausruf des Dichters nach Glaukos' und Diomedes' Waffentausch Il. ζ, 234: *ἔνθ' αὖτε Γλαύκῳ Κρονίδης φρένας ἐξέλετο Ζεύς, ὃς πρὸς Τυδείδην Διομήδεα τεύχε' ἄμειβεν χρύσεα χαλκείων, ἑκατόμβοι' ἐννεαβοίων.*

19. Wenn aber der Mensch die Realität der sittlichen Weltordnung und die Macht jener Motive faktisch zu vernichten und das Gesetz seines Ichs an ihre Stelle zu setzen versucht hat, so bethätigen sich jene in seinem Gewissen, indem sie ihn seiner Ohnmacht überführen und den Triumph seines Ichs durch das Schuldbewusstsein zu nichte machen. Weil aber in der homerischen Weltanschauung das Wesen der Sünde ein gedoppeltes ist, so dass sie nicht minder als Bethörung, als ein Erleidniss des wehrlos-passiven Menschen denn als Erzeugniss von dessen eigener Selbstsucht begriffen wird, so stellt sich auch in Absicht auf deren Zurechnung eine doppelte Vorstellung heraus. Denn einmal wird die Sünde des Menschen von ihm selbst oder von Andern ohne Weiteres auf die Götter geschoben. Charakteristisch ist Hektor's Antwort auf Glaukos' Scheltrede, in der ihn dieser der Flucht vor Ajas bezichtigt hat, Il. ρ, 170—178:

Γλαῦκε, τί ἢ δὲ σὺ τοῖος ἐὼν ὑπέροπλον ἔειπες;
ὢ πόποι, ἦ τ' ἐφάμην σε περὶ φρένας ἔμμεναι ἄλλων,
τῶν ὅσσοι Λυκίην ἐριβώλακα ναιετάουσιν·

νῦν δέ σευ ὠνοσάμην πάγχυ φρένας, οἷον ἔειπες,
ὅστε με φῂς Αἴαντα πελώριον οὐχ ὑπομεῖναι.
Οὔτοι ἐγὼν ἔῤῥιγα μάχην, οὐδὲ κτύπον ἵππων·
ἀλλ' αἰεί τε Διὸς κρείσσων νόος αἰγιόχοιο,
ὅς τε καὶ ἄλκιμον ἄνδρα φοβεῖ, καὶ ἀφείλετο νίκην
ῥηϊδίως, ὁτὲ δ' αὐτὸς ἐποτρύνει μαχέσασθαι.

Die Troer haben in Pandaros' Person jenen Vertrag mit den Achaiern gebrochen; gleichwohl kann Hektor Il. *η*, 69 mit naiver Dreistigkeit sagen: *ὅρκια μὲν Κρονίδης ὑψίζυγος οὐκ ἐτέλεσσεν.* An Ajas' des Telamoniers unseligem Ausgang ist nach Odysseus' Worten Od. *λ*, 559 kein Mensch schuldig, *ἀλλὰ Ζεὺς Δαναῶν στρατὸν αἰχμητάων ἐκπάγλως ἤχθηρε· τεῒν δ' ἐπὶ μοῖραν ἔθηκεν.* Was das eigene Herz gewollt hat, wird, wenn Unheil daraus erfolgt, den Göttern zugeschrieben. Indem Il. *β*, 375 ff. Agamemnon über den unseligen Hader und Zwist klagt, der Troja's Eroberung verzögere, verläugnet er zwar seine eigene Schuld nicht (*ἐγὼ δ' ἦρχον χαλεπαίνων*), schiebt aber doch eigentlich das Unglück auf Zeus: *ἀλλά μοι αἰγίοχος Κρονίδης Ζεὺς ἄλγε' ἔδωκεν, ὅς με μετ' ἀπρήκτους ἔριδας καὶ νείκεα βάλλει.* Helene gesteht nicht minder ihre und des Paris *ἄτη*, sieht aber dieselbe für ein von Zeus verhängtes Unglück an; Il. *ζ*, 357: *εἵνεκ' ἐμεῖο κυνὸς καὶ Ἀλεξάνδρου ἕνεκ' ἄτης· οἷσιν ἐπὶ Ζεὺς θῆκε κακὸν μόρον.* Od. *ξ*, 243 sagt Odysseus in jener erdichteten Erzählung: *αὐτὰρ ἐμοὶ δειλῷ κακὰ μήδετο μητίετα Ζεύς*, und meint seine Fahrt nach Aegypten, gesteht aber unmittelbar nachher (v. 246): *Αἴγυπτόνδε με θυμὸς ἀνώγει ναυτίλλεσθαι*, so dass er eigentlich sagen will: Zeus gab mir den thörichten Gedanken einer neuen Seefahrt ein. Vgl. Il. *ι*, 375 ff., wo Achilleus vom Agamemnon spricht: *ἐκ γὰρ δή μ' ἀπάτησε καὶ ἤλιτεν. οὐδ' ἂν ἔτ' αὖθις ἐξαπάφοιτ' ἐπέεσσιν· ἅλις δέ οἱ· ἀλλὰ ἕκηλος ἐῤῥέτω, ἐκ γάρ εὑ φρένας εἵλετο μητίετα Ζεύς.* Gerade so schreiben die Freier das von ihnen als Verschuldung betrachtete Benehmen Penelope's ohne Weiteres den Göttern zu Od. *β*, 124 f.: *ὄφρα κε κείνη τοῦτον ἔχῃ νόον, ὅντινά οἱ νῦν ἐν στήθεσσι τιθεῖσι θεοί.* Unendlich mild und zart ist, was Il. *γ*, 164 der alte Priamos zur schuldbewussten Helene sagt: *οὔτι μοι αἰτίη ἐσσί, θεοί νύ μοι αἴτιοί εἰσιν.* Auch Paris findet zwar (Il.

γ, 59) den Vorwurf wegen des Zweikampfs mit Menelaos gerecht, entgegnet aber doch weiterhin (v. 64): *μή μοι δῶρ' ἐρατὰ πρόφερε χρυσέης Ἀφροδίτης· οὔτοι ἀπόβλητ' ἐστὶ θεῶν ἐρικυδέα δῶρα, ὅσσα κεν αὐτοὶ δῶσιν, ἑκὼν δ' οὐκ ἄν τις ἕλοιτο*, giebt also auch den Göttern die Schuld.

20. Weil aber das menschliche Gewissen auf diese Weise mit der Sünde keineswegs fertig wird, so kann der Mensch selber der Zurechnung dennoch nicht entgehn. In der grossen Sünderin des homerischen Sagenkreises, in Helene'n lebt ein tiefes Gefühl der Schuld und Reue. Sie nennt sich Il. *γ*, 404 eine Hassenswerthe, Abscheuliche (*στυγερήν*), ib. 180, Od. *δ*, 145 eine schamlose Hündin (*κυνώπιδα*), und bricht Il. *γ*, 173 vor Priamos in den Ruf aus: *ὡς ὄφελεν θάνατός μοι ἁδεῖν κακὸς, ὁππότε δεῦρο υἱέϊ σῷ ἑπόμην*, und wünscht Il. *ζ*, 345, dass sie gleich nach ihrer Geburt von einer Windsbraut auf ein Gebirge oder in die Fluthen des Meeres entführt worden wäre. Vgl. Od. *δ*, 260. In Antenor spricht sich Il. *η*, 351 das böse Gewissen der eidvergessenen Troer aus: *νῦν δ' ὅρκια πιστὰ ψευσάμενοι μαχόμεσθα· τῷ οὔ νύ τι κέρδιον ἡμιν*, wie in Eurymachos Od. *χ*, 45 ff. das der Freier, wenn dieser gleich alle Schuld auf den schon getödteten Antinoos zu schieben sucht. Agamemnon sagt Il. *ι*, 115 zu Nestor: *ὦ γέρον, οὔτι ψεῦδος ἐμὰς ἄτας κατέλεξας. Ἀασάμην· οὐδ' αὐτὸς ἀναίνομαι.* Menelaos endlich ist Od. *δ*, 377 gegen Eidothea, die ihn um den Grund seines Verweilens auf der Insel Pharos befragt, gleich zu dem Bekenntniss bereit: *ἀλλά νυ μέλλω ἀθανάτους ἀλιτέσθαι*, ich muss mich eben an den Göttern versündigt haben.

21. Der Stachel des Schuldbewusstseins ist die vom Gewissen bezeugte göttliche Strafgerechtigkeit, von deren Wesen der Dichter eine sehr ausgebildete Vorstellung hat. Schon oben ist der Stellen gedacht worden, in welchen er die Götter als Schirmvögte und Garanten des Rechtszustandes ausdrücklich bezeichnet: Od. *ξ*, 83: *οὐ μὲν σχέτλια ἔργα θεοὶ μάκαρες φιλέουσιν, ἀλλὰ δίκην τίουσι καὶ αἴσιμα ἔργ' ἀνθρώπων· ρ*, 485—487: *καί τε θεοὶ ξείνοισιν ἐοικότες ἀλλοδαποῖσιν, παντοῖοι τελέθοντες, ἐπιστρωφῶσι πόληας, ἀνθρώπων ὕβριν τε καὶ εὐνομίην ἐφορῶντες.* Dass sich aber die Götter auch in der That als Rächer des Bösen erweisen,

davon kommen theils einzelne Beispiele vor, theils setzt im Grossen der Gang der Handlung in beiden Gedichten die göttliche Gerechtigkeit ins hellste Licht. Wir geben zuerst Einzelnes. Die von den Achaiern ohne Opfertribut erbaute Mauer (Il. *η*, 450) soll von Poseidon zur Strafe vernichtet werden ib. 461, gleichwie Il. *ο*, 720 Hektor sich vorstellt, dass die wider Willen der Götter (*θεῶν ἀέκητι*) nach Troja gesegelten Schiffe nunmehr auf Zeus' Veranstaltung von ihm erobert werden würden. Die Gefährten des Odysseus erliegen für ihren Frevel an den Sonnenrindern der Strafe des Zeus Od. *α*, 7 coll. *μ*, 419, eben so viele von den nach Troja's Zerstörung heimkehrenden Achaiern, *ἐπεὶ οὔτι νοήμονες οὐδὲ δίκαιοι πάντες ἔσαν· τῷ σφεων πολέες κακὸν οἶτον ἐπέσπον μήνιος ἐξ ὀλοῆς Γλαυκώπιδος ὀβριμοπάτρης* etc. Od. *γ*, 130—135. Odysseus stellt die Rache, die er an dem Kyklopen genommen, als Strafe der Götter dar; Od. *ι*, 477: *καὶ λίην σέγ' ἔμελλε κιχήσεσθαι κακὰ ἔργα, σχέτλι'· ἐπεὶ ξείνους οὐχ ἅζεο σῷ ἐνὶ οἴκῳ ἐσθέμεναι· τῷ σε Ζεὺς τίσατο καὶ θεοὶ ἄλλοι.* Den Phaiaken, von denen er sich betrogen glaubt, wünscht er die Strafe des *Ζεὺς ἱκετήσιος, ὅστις καὶ ἄλλους ἀνθρώπους ἐφορᾷ καὶ τίνυται ὅστις ἁμάρτῃ*, Od. *ν*, 213. Durch die sicheren, nie verunglückenden Fahrten, mit welchen dieselben Phaiaken ihre Gäste gefahrlos über das Meer bringen, haben sie die den Menschen gesetzten Schranken überschritten und die Majestät des Meerbeherrschers beeinträchtigt; Od. *ν*, 173: *ἔφασκε* (Alkinoos' Vater) *Ποσειδάων' ἀγάσασθαι ἡμῖν, οὕνεκα πομποὶ ἀπήμονές εἱμεν ἁπάντων.* Dafür straft sie Poseidon durch die warnende Verwandlung des von Odysseus' Geleitung heimkehrenden Schiffes in einen Fels (ib. 163), und nöthigt sie, zur Abwendung der schweren Hälfte der ihnen längst gedrohten Strafe, seine Gnade mit Opfern zu suchen (ib. 181 ff.).

22. Was nun den Gang der Handlung in den beiden Gedichten betrifft *), so ist allgemein bekannt, wie Agamem-

*) Vgl. Nitzsch I p. 162. J. Piechowski de ironia Iliadis. Mosqu. 1856. [Der Inhalt dieser Abhandlung ist uns nur aus der Recension Bäumleins in Z. f. A. W. 1857 p. 141 ff. bekannt; doch

non's herrisches Vergehn gegen Achilleus von Zeus mit Schlachtenunglück und furchtbarer Gefahr des Schiffslagers, Achilleus' Unversöhnlichkeit am Ende mit dem Verluste des Patroklos bestraft wird. Der Held, der die Beleidigung seiner Person so hoch angeschlagen, dass er keine geringere Vergeltung als den nur nicht völligen Untergang des Griechenheeres will, sieht in Folge seiner Hartherzigkeit sein Ich durch den Tod des liebsten Freundes noch weit tiefer verwundet, als es durch die Kränkung gewesen war. Aber auch die Troer haben Il. δ den beschworenen Vertrag gebrochen. Dem Meineid aber ist göttliche Strafe gewiss; Il. τ, 264: *εἰ δέ τι τῶνδ' ἐπίορκον, ἐμοὶ θεοὶ ἄλγεα δοῖεν πολλὰ μάλ', ὅσσα διδοῦσιν, ὅτις σφ' ἀλίτηται ὀμόσσας.* Darum ruft auch Agamemnon gleich nach Pandaros' verhängnissvollem Schusse: *οὐ μέν πως ἅλιον πέλει ὅρκιον αἷμά τε ἀρνῶν, σπονδαί τ' ἄκρητοι καὶ δεξιαί, ᾗς ἐπέπιθμεν. Εἴπερ γάρ τε καὶ αὐτίκ' Ὀλύμπιος οὐκ ἐτέλεσσεν* (die Strafe), *ἔκ τε καὶ ὀψὲ τελεῖ· σύν τε μεγάλῳ ἀπέτισαν, σὺν σφῇσιν κεφαλῇσι, γυναιξί τε καὶ τεκέεσσιν* (Il. δ, 158 ff.). Vgl. ib. 235: *οὐ γὰρ ἐπὶ ψευδέσσι πατὴρ Ζεὺς ἔσσετ' ἀρωγός· ἀλλ' οἵπερ πρότεροι ὑπὲρ ὅρκια δηλήσαντο, τῶν ἤτοι αὐτῶν τέρενα χρόα γῦπες ἔδονται· ἡμεῖς αὖτ' ἀλόχους τε φίλας καὶ νήπια τέκνα ἄξομεν ἐν νήεσσιν, ἐπὴν πτολίεθρον ἕλωμεν·* ferner ib. 270: *Τρωσὶν δ' αὖ θάνατος καὶ κήδε' ὀπίσσω ἔσσετ', ἐπεὶ πρότεροι ὑπὲρ ὅρκια δηλήσαντο.*

Besonders anschaulich erweist sich die Gerechtigkeit der Götter an den Freiern in Ithaka. Im Anfang der Odyssee verüben sie den Frevel noch ganz sorgenlos, und Telemach hat keine Hülfe noch Aussicht denn das Vertrauen auf die vergeltende Hand der Gottheit; Od. α, 378: *κείρετ'· ἐγὼ δὲ θεοὺς ἐπιβώσομαι αἰὲν ἐόντας, αἴ κέ ποθι Ζεὺς δῷσι παλίντιτα ἔργα γενέσθαι· νήποινοί κεν ἔπειτα δόμων*

---

zeigt das dort Angeführte die Uebereinstimmung des Verf. im Ganzen mit der oben ausgeführten Ansicht. — Bekanntlich hat Nitzsch den Plan und Gang der Odyssee insbesondere vor dem zweiten Band seiner Anmerkungen dargestellt, den der Ilias in seiner Sagenpoesie. Vgl. auch Bäumleins praefatio zur Tauchnitzer Homer-Ausgabe.]

ἔντοσθεν ὄλοισθε. Aber es prophezeit auch Athene mit Bestimmtheit ihren Untergang Od. *β*, 283: *οὐδέ τι ἴσασιν θάνατον καὶ Κῆρα μέλαιναν, ὃς δή σφι σχεδόν ἐστιν, ἐπ' ἤματι πάντας ὀλέσθαι.* Wie nun Odysseus in Bettlergestalt sein Haus betreten hat, ist ihr Maass bereits voll, dass alle Mahnung vergeblich, ja, wie man sagen könnte, das Gericht der Verstockung bereits eingetreten ist. Odysseus sagt Od. *π*, 278 ff. zu Telemach: *ἀλλ' ἤτοι παύεσθαι ἀνωγέμεν ἀφροσυνάων, μειλιχίοις ἐπέεσσι παραυδῶν· οἳ δέ τοι οὔτι πείσονται· δὴ γάρ σφι παρίσταται αἴσιμον ἦμαρ.* In einem der besseren von ihnen, in Amphinomos, der sich nach dem Kampfe mit Iros gegen Odysseus freundlich erweist, steigt nach des letzten warnender Rede die erste böse Ahnung auf; Od. *σ*, 153: *αὐτὰρ ὃ βῆ διὰ δῶμα φίλον τετιημένος ἦτορ, νευστάζων κεφαλῇ· δὴ γὰρ κακὸν ὄσσετο θυμός.* Doch ist dies nur das Vorgefühl, dient nicht zur Abwendung des bevorstehenden Gerichts. Denn zur Strafe des Frevels steigert Athene den Frevel jetzt selbst; Od. *σ*, 346: *μνηστῆρας δ' οὐ πάμπαν ἀγήνορας εἴα Ἀθήνη λώβης ἴσχεσθαι θυμαλγέος, ὄφρ' ἔτι μᾶλλον δύη ἄχος κραδίην Λαερτιάδεω Ὀδυσῆος*, so dass Odysseus Od. *υ*, 169 dem Eumaios auf dessen Frage, ob ihn jetzt die Freier edler behandelten, mit dem Wunsch' antwortet: *αἲ γὰρ δὴ, Εὔμαιε, θεοὶ τισαίατο λώβην, ἣν οἵδ' ὑβρίζοντες ἀτάσθαλα μηχανόωνται οἴκῳ ἐν ἀλλοτρίῳ, οὐδ' αἰδοῦς μοῖραν ἔχουσιν.* Od. *υ*, 284 ff. steigert die Göttin den Frevel aufs neue; Ktesippos schleudert den Fuss eines Stieres nach dem König. Im Verlaufe der hiedurch veranlassten Reden spricht der Freier Agelaos, indem er dem Telemach die Mutter zur Heirath zu bereden räth, noch zu guter Letzte das volle Gefühl der Sicherheit aus, in welchem er und seine Genossen freveln; Od. *υ*, 333: *νῦν δ' ἤδη τόδε δῆλον, ὅτ' οὐκέτι νόστιμός ἐστιν.* Und gleich hierauf folgt die Bethörung der Freier zu wahnsinnigem Thun, worin der Seher Theoklymenos die Vorboten des furchtbar drohenden Strafgerichts erblickt*; ib. 367: *τοῖς ἔξειμι θύραζε, ἐπεὶ νοέω κακὸν ὔμμιν ἐρχόμενον, τό κεν οὔτις ὑπεκφύγοι οὐδ' ἀλέαιτο μνηστήρων, οἳ δῶμα κατ' ἀντιθέου Ὀδυσῆος ἀνέρας ὑβρίζοντες ἀτάσθαλα μηχανάασθε.* Er verlässt das Haus; die Freier spotten sein und bereiten,

während Telemach harrend auf seinen Vater blickt, mit Scherz und Gelächter das Mahl; ib. 392: δόρπου δ' οὐκ ἄν πως ἀχαρίστερον ἄλλο γένοιτο, οἷον δὴ τάχ' ἔμελλε θεὰ καὶ καρτερὸς ἀνὴρ θησέμεναι· πρότεροι γὰρ ἀεικέα μηχανόωντο. Nunmehr entwickelt sich die Rache; die Häupter der frevelnden Genossenschaft, Antinoos und Eurymachos, fallen zuerst; nachdem Allen geschehn ist, was ihre Thaten werth waren, verbietet zwar Odysseus übermüthigen Siegesjubel, sagt aber Od. χ, 413—416: τούσδε δὲ μοῖρ' ἐδάμασσε θεῶν καὶ σχέτλια ἔργα· οὔτινα γὰρ τίεσκον ἐπιχθονίων ἀνθρώπων, οὐ κακὸν οὐδὲ μὲν ἐσθλὸν, ὅτις σφέας εἰσαφίκοιτο· τῷ καὶ ἀτασθαλίῃσιν ἀεικέα πότμον ἐπέσπον. Penelope meint, als sie die Botschaft von Odysseus' Anwesenheit und Vollzug des Strafgerichts erhält, ein Gott habe die Freier getödtet, ὕβριν ἀγασσάμενος θυμαλγέα καὶ κακὰ ἔργα, Od. ψ, 62—67.

23. Hier hat offenbar die Strafe den Zweck und die Bestimmung vergeltender Gerechtigkeit. Dies erweist schon der Ausdruck παλίντιτα oder ἄντιτα ἔργα, mit welchem dieselbe Od. α, 379; β, 143; ρ, 51 bezeichnet wird. Erfüllung der Gerechtigkeit ist das Amt der strafenden Götter, so dass von dem Vollzug derselben auf das Dasein und Wirken der Gottheit sich schliessen lässt; Od. ω, 351: Ζεῦ πάτερ, ἦ ῥα ἔτ' ἔστε θεοὶ κατὰ μακρὸν Ὄλυμπον, εἰ ἐτεὸν μνηστῆρες ἀτάσθαλον ὕβριν ἔτισαν. Womit Aeusserungen zu vergleichen, wie vor Menelaos' Zweikampf mit Paris Il. γ, 320: Ζεῦ πάτερ, Ἴδηθεν μεδέων, κύδιστε, μέγιστε· ὁππότερος τάδε ἔργα μετ' ἀμφοτέροισιν ἔθηκεν, τὸν δὸς ἀποφθίμενον δῦναι δόμον Ἄϊδος εἴσω. Es schliesst sich aber an die Vorstellung von dieser Bestimmung der Strafe sogleich die von ihrer teleologischen Natur an, dass sie nämlich zur Abschreckung Anderer vorhanden sei, was conform ist mit der einzig richtigen Ansicht vom Wesen der Strafe, die sich in jener alten Gerichtsformel ausspricht: ihm selbst zur wohlverdienten Strafe, Andern zum abschreckenden Beispiel *). Vgl. Il. γ, 351—354: Ζεῦ ἄνα, δὸς τίσασθαι, ὅ με πρότερος

*) Vgl. Deuteron. 19, 20; 21, 21.

κάκ' ἔοργεν, δῖον Ἀλέξανδρον, καὶ ἐμῆς ὑπὸ χερσὶ δάμασσον· ὄφρα τις ἐῤῥίγησι καὶ ὀψιγόνων ἀνθρώπων ξεινοδόκον κακὰ ῥέξαι, ὅ κεν φιλότητα παράσχῃ· welcher Aeusserung e contrario vollkommen entspricht was Odysseus Od. χ, 372 ff. zu dem begnadigten Herolde Medon sagt: *θάρσει, ἐπειδή σ' οὗτος ἐρύσσατο καὶ ἐσάωσεν, ὄφρα γνῷς κατὰ θυμόν, ἀτὰρ εἴπησθα καὶ ἄλλῳ, ὡς κακοεργίης εὐεργεσίη μέγ' ἀμείνων.* Dagegen will Odysseus, wenn er dem Schweinhirten von des Herren Rückkehr lüge, vom Felsen herabgestürzt werden, *ὄφρα καὶ ἄλλος πτωχὸς ἀλεύεται ἠπεροπεύειν* (Od. ξ, 400).

24. Indem nun aber die Strafe dem Menschen die göttliche Gerechtigkeit zum Bewusstsein bringt, so dass sich der Sünder ihr verfallen weiss, wird in ihm das Verlangen nach Sühnung rege. [Die vox solemnis für sühnen ist erstens *ἱλάσκομαι*, eigentlich Jemanden sich gnädig oder geneigt machen, von *ἵλαος* *), zweitens *ἀρέσκω* und *ἀρέσκομαι*,**) gut machen d. h. 1) einen Fehler, oder vergüten, einen Schaden, 2) begütigen, Jemanden.] Alkinoos weiss, wie wir oben gesehn haben, den Poseidon erzürnt auf die Phaiaken der von ihnen gleichsam usurpirten Meeresherrschaft wegen. Die Hälfte der längst geweissagten Strafe ist an ihnen erfüllt; diess wirkt so viel, dass Alkinoos nicht nur das bisher den Gott erzürnende Geleitgeben einzustellen, sondern auch mit Opfern die andere Hälfte der Strafe abzuwenden, den Gott zu versöhnen gebeut; Od. ν, 180: *πομπῆς μὲν παύσασθε βροτῶν, ὅτε κέν τις ἵκηται ἡμέτερον προτὶ ἄστυ. Ποσειδάωνι δὲ ταύρους δώδεκα κεκριμένους ἱερεύσομεν, αἴ κ' ἐλεήσῃ, μηδ' ἡμῖν περίμηκες ὄρος πόλει ἀμφικαλύψῃ.* Man sieht, die Sühne des Vergehn's begreift in sich mehrere Stücke: a) Unterlassung und, wo möglich, Gutmachen des Vergehn's, b) das Opfer und, da dies niemals ohne mündliche Darlegung der Gesinnungen und Absichten des Opfernden dargebracht wird, c) das Gebet.

---

*) [Ueber dessen Ableitung vgl. Döderlein Gl. §. 2493; Schweizer in Kuhns Ztschr. I, 562 Benfey; u. Westergaard s. v. râdh.]

**) [Von *ἀρείων*, vgl. Döderlein Gl. §. 549; Curtius Grdzge I, n. 488.]

25. Was das erste betrifft, so haben wir Beispiele an Menelaos, der um die versäumten Opfer zu bringen von Pharos nach Aegypten zurück muss (Od. *δ*, 581: *ἂψ δ' εἰς Αἰγύπτοιο, Διϊπετέος ποταμοῖο, στῆσα νέας, καὶ ἔρεξα τελήεσσας ἑκατόμβας. Αὐτὰρ ἐπεὶ κατέπαυσα θεῶν χόλον αἰὲν ἐόντων, χεῦ' Ἀγαμέμνονι τύμβον*), an Agamemnon, dem Apollon die Beleidigung seines Priesters nur unter der Bedingung verzeiht, dass er die Chryseis zurückgiebt (Il. *α*, 97: *οὐδ' ὅγε πρὶν λοιμοῖο βαρείας Κῆρας ἀφέξει, πρίν γ' ἀπὸ πατρὶ φίλῳ δόμεναι ἑλικώπιδα κούρην, ἀπριάτην, ἀνάποινον, ἄγειν θ' ἱερὴν ἑκατόμβην ἐς Χρύσην· τότε κέν μιν ἱλασσάμενοι πεπίθοιμεν*). Derselbe will, weil er sich an Achilleus versündigt, demselben überreichen Ersatz bieten Il. *ι*, 119 ff. und gibt ihm das Versprochene als Sühngeschenk *τ*, 243 ff. Besonders merkwürdig ist es, wie Odysseus den Meergott des Kyklopen wegen versöhnen muss. Der Feind und Beleidiger des Meergebieters muss, um dessen Zorn zu besänftigen, zu Menschen wandern, die vom Meere wie vom Dienste des Meergottes nichts wissen, und diesem in jenem Land' ein Opfer bringen, somit des Gottes Ehre in Gegenden tragen, wo sie noch nicht wohnt. Nach Hause gekehrt hat er allen übrigen Göttern der Reihe nach Hekatomben zu schlachten; dann wird er ausserhalb des Meeres (*ἐξ ἁλός*, vgl. *ἐξ ὕδατος* Od. *τ*, 537; Spitzner zu Il. *π*, 668; Herod. 4, 418; Schweigh. zu *ϛ*, 83) in gutem Alter eines sanften Todes sterben und sein Volk gesegnet sehn (Od. *λ*, 121 ff. coll. *ψ*, 265 ff.) *).

26. Am Opfer selbst interessirt uns hier das eigentlich Antiquarische nicht. Auch der Beispiele von Sühnopfern sind im Vorhergehenden viele gegeben worden. Vielmehr fragen wir, worin dessen sühnende Kraft besteht. Von einer symbolischen Bedeutung desselben, als ob etwa die Strafe des Vergehns auf das Thier gelegt werde, findet sich bei dem Dichter keine Spur. Denn die symbolische Bedeutung,

*) Ueber die ganze Stelle vgl. Welcker Tril. p. 464 ff. Curtius Jener p. 82. Nitzsch III p. 209 [und Sagenpoesie p. 518; auch Nauck Fragm. tragg. Aesch. n. 269. Nicand. Ther. 835 f.]

welche Il. *γ*, 299 f. bei Schliessung des Vertrages zwischen Troern und Achaiern der Weinspende gegeben wird (*ὁππότεροι ὑπὲρ ὅρκια πημήνειαν, ὧδέ σφ' ἐγκέφαλος χαμάδις ῥέοι, ὡς ὅδε οἶνος, αὐτῶν καὶ τεκέων, ἄλοχοι δ' ἄλλοισι δαμεῖεν*), welche ferner Il. *τ*, 268 das Ins-Meer-werfen des beim Schwur geschlachteten Ebers zu haben scheint (vgl. V. §. 24d), kann nur in diesen ganz besonderen Verhältnissen statt finden. Das Opfer, insbesondere das Brandopfer, erscheint vielmehr als ein sinnlicher Genuss für den Gott. Denn was in der für unächt gehaltenen Stelle Il. *θ*, 549—552 ausgeführt ist: *κνίσσην δ' ἐκ πεδίου ἄνεμοι φέρον οὐρανὸν εἴσω ἡδεῖαν· τῆς δ' οὔτι θεοὶ μάκαρες δατέοντο, οὐδ' ἔθελον*, ist in andern nicht angezweifelten wenigstens implicite enthalten; Il. *α*, 317: *κνίσση δ' οὐρανὸν ἷκεν ἑλισσομένη περὶ καπνῷ* (wozu hinsichtlich des *περὶ* meine Bemerkung zu vergleichen) coll. ib. 66: *ἀρνῶν κνίσσης αἰγῶν τε τελείων ἀντιάσας*, ferner Od. *α*, 26, wo es von Poseidon in Bezug auf das Opfer der Aithiopen heisst: *ἔνθ' ὅγε τέρπετο δαιτὶ παρήμενος*. Mit dem Dufte der verbrannten, in die Netzhaut gewickelten, mit Fettstücken belegten Schenkelknochen [V §. 9 extr.] wird den Göttern recht eigentlich, wie wir zu sagen pflegen, eine (physische) Ehre angethan. Die Bereitwilligkeit des Menschen, den Gott mit solchem Genusse zu ehren, diese macht letzterem das Opfer angenehm, und es ist in dieser Hinsicht zwischen dem Sühn- und einem andern Opfer kein Unterschied. Dass es überhaupt bei der Sühnung nur darauf ankomme, dass der Gottheit Ehre erwiesen, dass ihre Macht anerkannt und das Abhängigkeitsgefühl des Menschen durch eine Handlung ausgesprochen werde, geht schon daraus hervor, dass die Gottheit zu sühnen auch andere Leistungen hinreichen. Es treten oft die Gelübde an die Stelle der Opfer; Il. *ζ*, 115 coll. 86 ff. will Hektor in die Stadt gehen, um die Rathsherrn und Frauen zur Sühnung Athene's (380) zu Gebeten und zu Gelübden von Hekatomben aufzufordern. In Folge dessen bringen die Troischen Matronen der Athene Il. *ζ*, 286 ff. nicht nur das prächtige Gewand und legen es ihr durch die Priesterin auf die Kniee, sondern geloben auch in Theano's Fürbitte ein Opfer von zwölf Rindern (308). Die Gefährten des Odysseus geloben zur Sühne des Helios Od.

μ, 346 den Bau eines mit ἀγάλμασι zu zierenden Tempels (vgl. Il. α, 39). Diese ἀγάλματα sind wohl nichts Anderes als Od. π, 185 die χρύσεα δῶρα, τετυγμένα, d. i. künstliche Arbeiten aus Gold (Weihegeschenke). Vgl. Od. γ, 274. [So erklärt auch Overbeck Gesch. d. gr. Plast. I p. 46 die ἀγάλματα für „Kostbarkeiten", gegen O. Müller Hdb. §. 66, 3.]

27. Mit jeder feierlichen Opferhandlung ist aber drittens ein Gebet verbunden; dies ergiebt sich unter anderem auch aus einer Vergleichung von Od. ν, 185 mit den dort nächstvorhergehenden Versen. Darum rechnet Phoinix zu den übrigen sühnkräftigen Leistungen des Menschen auch das Gebet; Il. ι, 499: θυέεσσι καὶ εὐχωλῇς ἀγανῇσιν (cf. Od. ν, 357) λοιβῇ τε κνίσῃ τε παρατρωπῶσ' ἄνθρωποι (sc. τοὺς θεούς), ὅτε κέν τις ὑπερβήῃ καὶ ἁμάρτῃ. Zu dem Gebete gesellt sich auch zuweilen der Päan, das feierliche Loblied, in welchem die Anerkennung der Macht und Ehre des Gottes fortgesetzt wird, folglich ebenfalls eine sühnende Kraft liegt. Vgl. Il. α, 472: οἱ δὲ πανημέριοι μολπῇ θεὸν ἱλάσκοντο, καλὸν ἀείδοντες παιήονα, κοῦροι Ἀχαιῶν, μέλποντες Ἑκάεργον· ὁ δὲ φρένα τέρπετ' ἀκούων. Diese Ergötzung des Gottes ist der am Opferduft analog.

28. Anhangsweise gedenken wir noch einiger symbolischer Gebräuche, die mit Sühnung der Verschuldungen in Bezug stehn. Erstlich des ἀπολυμαίνεσθαι, Il. α, 313—315. Nachdem die Sühnung Apollon's für Agamemnon's Vergehn an dem Priester ins Werk gesetzt ist, gebietet der Heeresfürst den Mannen, sich durch Bäder zu reinigen; sie thun es und tragen das Spülwasser ins Meer. Die Allgemeinheit dieses Gebotes verbietet uns hiebei blos an ein Waschen vor den bald nachher dargebrachten Opfern zu denken; denn schwerlich würde sich um dieser willen jeder Einzelne im Heer jener Reinigung haben unterziehen müssen. Auch deutet das εἰς ἅλα λύματ' ἔβαλλον auf ein Mehreres. Das Baden scheint nämlich ein Abthun der durch Agamemnon auch über das Heer gebrachten, mit der Seuche bestraften Schuld zu bedeuten, die in und mit dem Badewasser ins Meer geschüttet wird, damit die Unreinigkeit der Sünde zugleich mit den λύματα im Meere untergehe und an keinen Menschen mehr kommen könne; vgl. auch Hermann gottesd.

Alt. §. 23, 25. — Zweitens erwähnen wir des Schwefels, den Od. χ, 481 der Dichter κακῶν ἄκος nennt. Er wird nicht nur zur Reinigung des Prachtpokales gebraucht, aus welchem Achilleus vor Patroklos' Auszug libirt (Il. π, 228); sondern auch des Odysseus' mit Mord und Blut beflecktes Haus wird nach Vollzug der Rache und nachdem es von Leichen und Blut gereinigt ist wohl durchräuchert; Od. χ, 494: αὐτὰρ Ὀδυσσεὺς εὖ διεθείωσεν μέγαρον καὶ δῶμα καὶ αὐλήν. Vgl. Hermann a. O. §. 28, 11.

29. Doch die Symbolik dieser Reinigungen ist unabhängig vom Opferbegriff. Sie bezeichnet wohl ein Abthun, ein Zerstören des Unheiligen von Seite des Menschen, verräth aber keineswegs das Bewusstsein eines Abgethan- eines Vergeben-seins der Schuld auf Seite der Götter. Aber indem wir am Opfer selbst, das für die Sünde gebracht wird, noch weniger specifisch auf Tilgung derselben Berechnetes entdecken konnten, tritt das Sündopfer, wie gesagt, ganz und gar in die Kategorie der Opfer im Allgemeinen; es ist, wie jedes andere, nur ein Mittel, die Gottheit durch Anerkennung ihrer Macht und Ehre zur Gnade zu bewegen (πείθειν, Il. α, 100). Das ἵληθι, das φείδεο ist ein Gebet, das zu jedem Opfer passt, das auch ohne Bewusstsein einer besonderen Verschuldung zur Gottheit immer gesprochen werden kann. Vgl. Od. π, 184, wo Telemach zu seinem Vater, den er für einen Gott hält, Folgendes sagt: ἀλλ' ἵληθ', ἵνα τοι κεχαρισμένα δώομεν ἱρά, ἠδὲ χρύσεα δῶρα, τετυγμένα, φείδεο δ' ἡμέων· Od. γ, 419: ὄφρ' ἤτοι πρώτιστα θεῶν ἱλάσσομ' Ἀθήνην, ἥ μοι ἐναργὴς ἦλθε θεοῦ ἐς δαῖτα θάλειαν, wo Nestor somit an Sündentilgung nicht denkt, sondern an ein Dankopfer. Ist aber das Sündopfer nur ein Opfer, wie ein anderes, so bietet es für das Versöhnt-sein der Gottheit, für die besondere Gnade der Sündenvergebung so wenig eine sichere Gewähr, als alles andere Beten und Opfern, wie wir oben sahen, für die Gnade der Götter überhaupt. Die Gottheit, welche die Grenzen ihres Zorns nach reiner Willkür bestimmt (I §. 14), kann das Sündopfer so gut wie jedes andere verwerfen, und nur etwa bei so bestimmten Weisungen, als Odysseus von Teiresias erhält, kann der Sünder sich der Vergebung seiner Schuld mit einiger Zuversicht getrösten.

Sonst ist (wie schon Nitzsch I p. 164 bemerkt) **stets nur die Möglichkeit, nicht die Gewissheit der Vergebung vorhanden**, und es fehlt nicht an Beispielen, dass alle vom Menschen versuchte Sühnung nicht das Mindeste fruchtet. Dies gilt nicht nur von den Opfern eines Frevlers, wie Aigisthos, der die Früchte des Frevels ungestraft zu geniessen wünscht, wiewohl dessen Opfer, die er nach Od. *γ*, 275 bringt *ἐκτελέσας μέγα ἔργον ὃ οὔποτε ἔλπετο θυμῷ*, mehr einem Dankopfer gleichen, sondern auch Athene verwirft Il. ζ das Peplos-opfer ausdrücklich. Sie bleibt nebst Poseidon und Here der Troer hartnäckige Feindin (Il. *ω*, 25 ff.); sie hat nach Il. *υ*, 313 ff. sammt Here'n viele Eide vor allen Unsterblichen geschworen, *μήποτ᾽ ἐπὶ Τρώεσσιν ἀλεξήσειν κακὸν ἦμαρ, μηδ᾽ ὁπότ᾽ ἂν Τροίη μαλερῷ πυρὶ πᾶσα δάηται δαιομένη, δαίωσι δ᾽ Ἀρήϊοι υἷες Ἀχαιῶν*. Zeus achtet des Opfers nicht, das ihm der dem Kyklopen entronnene, vor Poseidon's Zorn bangende Odysseus darbringt; *οὐκ ἐμπάζετο ἱρῶν*, heisst es Od. *ι*, 553, *ἀλλ᾽ ἄρα μερμήριζεν, ὅπως ἀπολοίατο πᾶσαι νῆες ἐΰσσελμοι καὶ ἐμοὶ ἐρίηρες ἑταῖροι*. (Wenn die Kyklopen den Göttern den guten Willen zu helfen nicht zutrauen (Nitzsch III p. 67) und Polyphem nur von seinem Vater Poseidon Heilung hofft, so ist dies freilich hauptsächlich in dem Verhältniss derselben zu den Göttern begründet.) Kurz Alles was wir oben I §. 14 von der Unversöhnlichkeit der Götter zu sagen hatten, findet hier seine vollkommene Anwendung. Die Sünde des Menschen, die Strafe der Götter dafür ist gewiss; ungewiss, von Laune, von Willkür der Götter abhängig ist die Vergebung. Das menschliche Leben ist ein Leben ohne Gewissheit der Gnade.

Siebenter Abschnitt.

Das Leben und der Tod.

1. Der homerische Held lebt ausserhalb der Nöthen und Gefahren des Krieges ein heiteres Leben voll Lust und Genuss. Er freut sich des Mahles und Gelages, welche sich veredeln durch des gottbegabten Sängers Kunst (*μολπὴ γλυκερή, ἀμύμων ὀρχηθμός* Il. *ν*, 637). Er geniesst dieser Freuden mit frischer, ungeschwächter Empfindung und in der Kraft gesündester Leiblichkeit. Auch wird der Genuss nicht roh durch Völlerei; *οἰνοβαρὲς* ist ein Schmähwort, das Achilleus im höchsten Zorn ungerecht gegen Agamemnon ausstösst Il. *α*, 225. Zwar kann sich auch der besonnene Mann bisweilen unbedachtsam mit Wein erhitzen (Od. *ξ*, 464 ff.), und das Griechenheer, das unmittelbar vom Siegesmahl weg zur Unzeit in die Versammlung gerufen im Wein sich gütlich gethan, taugt zu ruhiger Berathung nicht (Od. *γ*, 139) und der besonders als *νεώτατος οὔτε φρεσὶν ᾗσιν ἀρηρὼς* geschilderte Elpenor muss es schwer genug büssen, dass er am Abschiedsabend etwas mehr Wein getrunken hat; denn mehr schlaf- als weintrunken *) verfehlt er die Stiege auf dem fremden Dache, Od. *κ*, 552 ff.; gemeiner Trunkenheit

---

*) Er ist Abends zuvor *οἰνοβαρείων·* so oder *οἰνοβαρὴς* d. i. *βεβαρηὼς φρένας οἴνῳ* wird aber schon derjenige genannt, der durch Uebermass des Weines aus der ruhigen Verfassung des Gemüthes gekommen ist. (Nitzsch I p. 163.)

aber geben sich nur Barbaren, wie der Kentaure Eurytion Od. *φ*, 295 ff. und der verstandlose Kyklope Polyphemos oder Leute von notorischer Gemeinheit wie Iros hin; dieser *μετὰ δ' ἔπρεπε γαστέρι μάργῃ ἀζηχὲς φαγέμεν καὶ πιέμεν* Od. *σ*, 2 f. Sonst fürchtet der Hellene selbst den Schein der Betrunkenheit (Od. *τ*, 122); insbesondere weiss er, dass es unziemlich ist, das Gelage beim Opfermahl in die Länge zu ziehn (Od. *γ*, 335), ja selbst die gottlosen Freier werden nicht als Trunkenbolde dargestellt; Antinoos sagt Od. *φ*, 294 vom Weine, dass er *βλάπτει, ὅς ἄν μιν χανδὸν ἕλῃ, μηδ' αἴσιμα πίνῃ*. [Wenn[1]) die Freier in den Versen Od. *υ*, 345 ff. bezecht sein sollen, so ist das nach unserer Meinung eine durchaus fernzuhaltende rationalistische Auslegung der grossartigen Stelle, in welcher den Frevlern (wie durch jenes mene mene tekel upharsin dem Belsazar) das nahe Strafgericht angekündigt wird. Denn wenn Athene ihnen *ἄσβεστον γέλον ὦρσε, παρέπλαγξε δὲ νόημα*, so ist dies viel mehr als die blos natürliche oder auch nur gesteigerte Wirkung des Weins; es ist ein dirum portentum. Dagegen kann aus *τ*, 10 f. wohl geschlossen werden, dass die Freier manchmal vom Weine erhitzt Streit unter einander anfingen, der wohl auch in Thätlichkeiten ausartete; gemeine Trunkenbolde sind sie desshalb nicht nothwendig; auch nicht nach *β*, 396 f., wo erst auf besondre Einwirkung der Athene der genossene Wein sie schläfrig macht.]

In der Regel hat die Heiterkeit des Lebens eine feste Grundlage an dem Familienglück, dessen sich die fürstlichen Häuser erfreuen, und in dem Lande, das ein milder und gerechter König regiert, an dem Segen, den um dessen willen die Gottheit dem Volke schenkt. Sprechend in dieser Beziehung sind folgende Stellen: Od. *ι*, 5 ff.:

οὐ γὰρ ἔγωγέ τί φημι τέλος χαριέστερον εἶναι,
ἢ ὅτ' ἂν εὐφροσύνη μὲν ἔχῃ κάτα δῆμον ἅπαντα,
δαιτυμόνες δ' ἀνὰ δώματ' ἀκουάζωνται ἀοιδοῦ,
ἥμενοι ἑξείης, παρὰ δὲ πλήθωσι τράπεζαι

---

1) Nach Athenäus bei Welcker Nachtr. p. 162 sind die Freier bezecht?? Nach Od. *τ*, 10 (*π*, 291). Vgl. Fäsi zu Od. *υ*, 346.

σίτου καὶ κρειῶν, μέθυ δ' ἐκ κρητῆρος ἀφύσσων
οἰνοχόος φορέῃσι καὶ ἐγχείῃ δεπάεσσιν·
τοῦτό τί μοι κάλλιστον ἐνὶ φρεσὶν εἴδεται εἶναι.

Die Phaiaken, vom Dichter *μάκαρες* genannt, führen ein Leben, welches ihr König Od. *θ*, 248 in den Worten schildert: *αἰεὶ δ' ἡμῖν δαίς τε φίλη, κίθαρίς τε χοροί τε,* ohne dass sie desswegen weibische Sybariten sind; siehe die treffliche Darstellung von Nitzsch II p. 200 ff., der v. 249 aufs entschiedenste für interpolirt erklärt. [Vgl. Ameis z. d. St.] Hiemit vergleiche man das häusliche Leben des Aiolos Od. *κ*, 8 ff.: *οἳ δ'* (die Kinder desselben) *αἰεὶ παρὰ πατρὶ φίλῳ καὶ μητέρι κεδνῇ δαίνυνται· παρὰ δέ σφιν ὀνείατα μυρία κεῖται· κνισσῆεν δέ τε δῶμα περιστεναχίζεται αὐλῇ ἤματα· νύκτας δ' αὖτε παρ' αἰδοίῃς ἀλόχοισιν εὕδουσ' ἔν τε τάπησι καὶ ἐν τρητοῖς λεχέεσσιν.* Eine höchst würdige Vorstellung erhalten wir vom Hause des alten Nestor in Pylos Od. *γ*, der mit hohem, rüstigem Alter und sonst mit reichem Göttersegen beglückt dem Telemach wie ein Unsterblicher vorkommt, Od. *γ*, 246. Auch Priamos' Hofburg ist auf ein Zusammenleben der meisten Glieder der königlichen Familie berechnet. Das Glück, welches Alkinoos und die Seinigen durch Nausikaa geniessen, hat die anmuthigste Schilderung in Odysseus' Worten gefunden Od. *ζ*, 154 ff.: *τρισμάκαρες μὲν σοίγε πατὴρ καὶ πότνια μήτηρ, τρισμάκαρες δὲ κασίγνητοι· μάλα πού σφισι θυμὸς αἰὲν ἐϋφροσύνῃσιν ἰαίνεται εἵνεκα σεῖο, λευσσόντων τοιόνδε θάλος χορὸν εἰσοιχνεῦσαν.* Derselbe spricht auch, wo er ihr künftiges häusliches Glück anwünscht, die schönen Worte aus (v. 182 ff.):

οὐ μὲν γὰρ τοῦγε κρεῖσσον καὶ ἄρειον·
ἢ ὅθ' ὁμοφρονέοντε νοήμασιν οἶκον ἔχητον
ἀνὴρ ἠδὲ γυνή· πόλλ' ἄλγεα δυσμενέεσσιν,
χάρματα δ' εὐμενέτῃσι· μάλιστα δέ τ' ἔκλυον αὐτοί.

Vom Segen endlich, den ein guter König über Land und Volk bringt, war in der oben V §. 47 extr. angeführten Stelle aus Od. *τ* die Rede.

Es ist nun höchst interessant zu betrachten, ob dieser heitere Glanz des Lebens die homerische Lebensansicht überhaupt durchdringt, ob der Dichter es für ein Glück achtet ein Sterblicher zu sein. Man rühmt die Heiterkeit, die Lust

des hellenischen Lebens so sehr, und wer könnte sie läugnen? Aber ein Grieche war es *), der das traurige Wort gesprochen: *Πάντων μὲν μὴ φῦναι ἐπιχθονίοισιν ἄριστον μηδ' ἐσιδεῖν αὐγὰς ὀξέος ἠελίου, φύντα δ' ὅπως ὤκιστα πύλας Ἀΐδαο περῆσαι καὶ κεῖσθαι πολλὴν γῆν ἐπαμησάμενον,* ein Wort, das uns den Wurm ahnen lässt, der im Innern auch des griechischen Lebens nagt. Wir haben nachzusehn, ob auch bei dem Dichter im Jugendalter des hellenischen Volks, in einer Zeit, wo menschliche Glückseligkeit höchst einfache Bedingungen hat, ein Anklang an jenes trübe Wort zu finden ist.

2. Die Beschränktheit, welche der Dichter mit dem Begriffe der Sterblichkeit gegeben weiss, gerade wie ihm mit der Unsterblichkeit alle Macht und alles Vermögen verbunden erscheint (I §. 23), gilt ihm natürlicher Weise noch für kein Unglück, wiewohl er ihrer im Gegensatze zur Kraft der Unsterblichen nicht selten gedenkt. Zwar weicht, wie Idomeneus Il. *ν*, 317 ff. sagt, der grosse Ajas im Kampf um die Schiffe vor keinem Manne, der sterblich geboren, der verwundbar ist und die Gabe der Ceres geniesst, *ὅτε μὴ αὐτός γε Κρονίων ἐμβάλοι αἰθόμενον δαλὸν νήεσσι θοῇσιν*, ist aber *ο*, 418 auch nicht im Stande, Hektor'n zurückzudrängen, *ἐπεί ῥ' ἐπέλασσέ γε δαίμων*. Ein Sterblicher ist Aineias; darum muss er wohl davon abstehn, so stark er auch ist, den Kriegsmuth aller Menschen zu bändigen, wie Meriones sagt Il. *π*, 620 ff. Von den Rossen Achilleus' heisst es Il. *ρ*, 76: *οἳ δ' ἀλεγεινοὶ ἀνδράσι γε θνητοῖσι δαμήμεναι ἠδ' ὀχέεσθαι, ἄλλῳ γ' ἢ Ἀχιλῆϊ, τὸν ἀθανάτη τέκε μήτηρ.* Und von seinen Waffen sagt er selbst Il. *τ*, 21: *τὰ μὲν ὅπλα θεὸς πόρεν, οἷ' ἐπιεικὲς ἔργ' ἔμεν ἀθανάτων, μηδὲ βροτὸν ἄνδρα τελέσσαι.* — Diese Beschränktheit der Sterblichen zeigt sich vornehmlich in dem Maasse der Gaben, die sie von den Göttern erhalten. Od. *θ*, 167: *οὕτως οὐ πάντεσσι θεοὶ*

*) Theognis 425; vgl. die von Schneidewin Delect. eleg. p. 77 hiezu citirten Schriftsteller; ausserdem Paldamus de satira p. 5, Ritter Gesch. d. Philos. I p. 264, Geppert Urspr. d. hom. Ges. I p. 448 [und besonders N. Theol. V §. 22 p. 227 f.]

χαρίεντα διδοῦσιν ἀνδράσιν, οὔτε φυήν, οὔτ' ἂρ φρένας, οὔτ' ἀγορητύν. Ἄλλος μὲν γάρ τ' εἶδος ἀκιδνότερος πέλει ἀνήρ, ἀλλὰ θεὸς μορφὴν ἔπεσι στέφει etc.; ἄλλος δ' αὖτ' εἶδος μὲν ἀλίγκιος ἀθανάτοισιν, ἀλλ' οὔ οἱ χάρις ἀμφιπεριστέφεται ἐπέεσσιν. Aehnlich sagt Diomedes zu Agamemnon (Il. ι, 37 ff.): σοὶ δὲ διάνδιχα δῶκε Κρόνου παῖς ἀγκυλομήτεω· σκήπτρῳ μέν τοι δῶκε τετιμῆσθαι περὶ πάντων, ἀλκὴν δ' οὔ τοι ἔδωκεν, ὅ τε κράτος ἐστὶ μέγιστον. Hiemit stimmt vollkommen, was Polydamas zu Hektor sagt (Il. ν, 726 ff.): Ἕκτορ, ἀμήχανός ἐσσι παραρρητοῖσι πιθέσθαι· οὕνεκά τοι περὶ δῶκε θεὸς πολεμήϊα ἔργα, τοὔνεκα καὶ βουλῇ ἐθέλεις περιίδμεναι ἄλλων. Ἀλλ' οὔπως ἅμα πάντα δυνήσεαι αὐτὸς ἑλέσθαι. Ἄλλῳ μὲν γὰρ ἔδωκε θεὸς πολεμήϊα ἔργα· [ἄλλῳ δ' ὀρχηστύν, ἑτέρῳ κίθαριν καὶ ἀοιδήν] ἄλλῳ δ' ἐν στήθεσσι τιθεῖ νόον εὐρύοπα Ζεύς. Ferner Il. δ, 320: ἀλλ' οὔπως ἅμα πάντα θεοὶ δόσαν ἀνθρώποισιν· εἰ τότε κοῦρος ἔα, νῦν αὖτέ με γῆρας ἱκάνει. Vgl. was Achilleus Il. σ, 106 von sich selbst gesteht: τοῖος ἐὼν οἷος οὔτις Ἀχαιῶν χαλκοχιτώνων ἐν πολέμῳ· ἀγορῇ δέ τ' ἀμείνονές εἰσι καὶ ἄλλοι· und was er Il. α, 280 von Nestor hört: εἰ δὲ σὺ καρτερός ἐσσι, θεὰ δέ σε γείνατο μήτηρ, ἀλλ' ὅγε (Agamemnon) φέρτερός ἐστιν, ἐπεὶ πλεόνεσσιν ἀνάσσει· und seine Klage α, 352 ff.: μῆτερ, ἐπεί μ' ἔτεκές γε μινυνθάδιόν περ ἐόντα, τιμήν πέρ μοι ὄφελλεν Ὀλύμπιος ἐγγυαλίξαι, Ζεὺς ὑψιβρεμέτης· νῦν δ' οὐδέ με τυτθὸν ἔτισεν. Ueberhaupt hat der Dichter gerade die hochgestellten Menschen, die Lieblinge der Götter, in Lagen und Verhältnisse geführt, in denen all' ihre menschliche Herrlichkeit mit Ohnmacht und Hülflosigkeit ringt. So hat Nestor Il. κ, 104 ff. ein Recht, von Hektor zu sagen: οὔ θην Ἕκτορι πάντα νοήματα μητίετα Ζεὺς ἐκτελέει, ὅσα πού νυν ἐέλπεται· ἀλλά μιν οἴω κήδεσι μοχθήσειν καὶ πλείοσιν, εἴ κεν Ἀχιλλεὺς ἐκ χόλου ἀργαλέοιο μεταστρέψῃ φίλον ἦτορ. Er weicht auch wirklich im Kampfe um Patroklos' Leichnam schon vor Ajas Il. ρ, 129, wird von Glaukos φύζηλις gescholten ib. 143 und entschuldigt sich mit den Worten, dass Zeus eben auch den starken Mann scheuche und des Sieges beraube (ib. 176 ff.). Ingleichen gönnt ihm Zeus den schönsten Preis des Sieges, Achill's unsterbliche Rosse, nicht; ib. 448: ἀλλ' οὐ μὰν ὑμῖν γε καὶ ἅρμασι δαιδαλέοισιν Ἕκτωρ

Πριαμίδης ἐποχήσεται· οὐ γὰρ ἐάσω. Ἦ οὐχ ἅλις, ὡς καὶ τεύχε' ἔχει, καὶ ἐπεύχεται αὔτως; Und am Ende seiner Laufbahn steht der fromme Held, als Zeus die Todesloose gewogen, vor dem furchtbaren, von Athene geschirmten Feinde in grauenvoller Gottverlassenheit allein; Il. *χ*, 212: *ἕλκε δὲ μέσσα λαβών· ῥέπε δ' Ἕκτορος αἴσιμον ἦμαρ, ᾤχετο δ' εἰς Ἀΐδαο· λίπεν δέ ἑ Φοῖβος Ἀπόλλων.* — Selbst Achilleus bedarf dem von Apollon unterstützten Aineias gegenüber des göttlichen Beistands, wenn er seinen vollen Muth haben und nicht in Furcht gerathen soll; Il. *υ*, 120: *ἤ τις ἔπειτα καὶ ἡμείων Ἀχιλῆϊ παρσταίη, δοίη δὲ κράτος μέγα, μηδέ τι θυμῷ δευέσθω·* 130: *εἰ δ' Ἀχιλεὺς οὐ ταῦτα θεῶν ἐκ πεύσεται ὀμφῆς, δείσετ' ἔπειθ', ὅτε κέν τις ἐναντίβιον θεὸς ἔλθῃ ἐν πολέμῳ.* Aber nicht blos ein Gott, schon des Aineias menschlicher Lanzenwurf consternirt ihn; *υ*, 261: *Πηλείδης δὲ σάκος μὲν ἀπὸ ἕο χειρὶ παχείῃ ἔσχετο ταρβήσας.* Weltbekannt ist seine Noth und Klage im Kampfe mit den Wellen des Skamandros Il. *φ*, 263 ff.; bes. v. 273: *Ζεῦ πάτερ, ὡς οὔτις με θεῶν ἐλεεινὸν ὑπέστη ἐκ ποταμοῖο σαῶσαι!* Und v. 316, wo der Flussgott sagt: *φημὶ γὰρ οὔτι βίην χραισμησέμεν, οὔτε τι εἶδος, οὔτε τὰ τεύχεα καλά* —. Doch man lese die ganze Schilderung nach; sie ist das sprechendste Gemälde von der Hinfälligkeit und Ohnmacht selbst der grössten Heldenherrlichkeit, die sich vergebens bestrebt die Schranken menschlicher Natur zu erweitern, und ohne göttliche Dazwischenkunft elendiglich erliegen würde. Diese menschliche Natur des Helden ist es denn auch, welche selbst viel geringeren Kämpfern den Muth giebt ihm zu stehn. *Καὶ γάρ θην τούτῳ τρωτὸς χρὼς ὀξέϊ χαλκῷ*, ruft der Troer Agenor aus (*φ*, 568), *ἐν δὲ ἴα ψυχή, θνητὸν δέ ἑ φασ' ἄνθρωποι.*

3. Während nun solche Beschränktheit des Sterblichen natürliches Loos ist, findet er sich innerhalb derselben dem Geschicke verfallen, dem er nach unseren obigen Erörterungen (V §. 17) nicht mit Ergebung, sondern murrend oder mit Resignation gegenüber steht. Denn eine Vorsehung, welche die Schicksale des Menschen endlich zu seinem Besten ordnete und ihn mit weiser Hand durchs Leben geleitete, findet sich, wie wir I §. 28 gesehen haben, in der homerischen Weltanschauung nicht; vgl. auch Nitzsch II

p. 113. Wohl verhängt die Gottheit der Menschen Geschicke, aber ohne providentielles Walten. Darum ist aber das Unglück, welches den Menschen trifft, ein reines Unglück, daher auch das menschliche Leben ein leerer, haltloser Wechsel von Freud und Leid, in welchem, und das ist noch das glücklichste Loos, das eine durch das andere neutralisirt wird. Dies besagt die Vorstellung von den beiden Fässern der Glücks- und Unglücksgaben, die im Saale des Zeus stehn Il. *ω*, 527—533. *Ὧι μέν κ᾽ ἀμμίξας δώῃ Ζεὺς τερπικέραυνος*, heisst es, *ἄλλοτε μέν τε κακῷ ὅγε κύρεται, ἄλλοτε δ᾽ ἐσθλῷ* etc. Vgl. Od. *ο*, 488: *ἀλλ᾽ ἤτοι σοὶ μὲν κακῷ ἐσθλὸν ἔθηκεν Ζεύς·* ib. *θ*, 63: *τὸν* (*Δημόδοκον*) *πέρι Μοῦσ᾽ ἐφίλησε, δίδου δ᾽ ἀγαθόν τε κακόν τε· ὀφθαλμῶν μὲν ἄμερσε, δίδου δ᾽ ἡδεῖαν ἀοιδήν.* Vgl. die unten anzuführende Stelle aus Il. *ρ*, 206 ff. Daher Achilleus' Klage über Zeus' Ungerechtigkeit Il. *α*, 352: *Μῆτερ, ἐπεί μ᾽ ἔτεκές γε μινυνθάδιόν περ ἐόντα, τιμήν πέρ μοι ὄφελλεν Ὀλύμπιος ἐγγυαλίξαι·* Nun ist es freilich wahr, dass ein grosser Theil der menschlichen Leiden selbstverschuldet und von der göttlichen Strafgerechtigkeit unmittelbar oder mittelbar verhängt ist, so dass der Mensch in dieser Beziehung zur Klage über die Götter nicht berechtigt ist. Od. *α*, 32: *ὢ πόποι, οἷον δή νυ θεοὺς βροτοὶ αἰτιόωνται· ἐξ ἡμέων γάρ φασι κάκ᾽ ἔμμεναι· οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ σφῇσιν ἀτασθαλίῃσιν ὑπέρμορον ἄλγε᾽ ἔχουσιν*, was alsbald dargethan wird durch Aigisthos' Beispiel. Vergleiche Od. *α*, 6: *ἀλλ᾽ οὐδ᾽ ὣς ἑτάρους ἐρρύσατο, ἱέμενός περ· αὐτῶν γὰρ σφετέρῃσιν ἀτασθαλίῃσιν ὄλοντο* mit *λ*, 110: *τὰς* (die Heerden des Helios) *εἰ μέν κ᾽ ἀσινέας ἐάᾳς, νόστου τε μέδηαι, καί κεν ἔτ᾽ εἰς Ἰθάκην, κακά περ πάσχοντες, ἵκοισθε· εἰ δέ κε σίνηαι, τότε τοι τεκμαίρομ᾽ ὄλεθρον νηΐ τε καὶ ἑτάροις·* etc. Dagegen wird Telemachos' Rückkehr von seiner Reise zuversichtlich vorausgesagt, weil er sich nicht an den Göttern versündigt habe; Od. *δ*, 806: *ἐπεί ῥ᾽ ἔτι νόστιμός ἐστιν σὸς παῖς· οὐ μὲν γάρ τι θεοῖς ἀλιτήμενός ἐστιν.* — Auch ist dem Menschen in einzelnen Fällen die Wahl eines Schicksals gestattet. So dem Achilleus; Il. *ι*, 410: *μήτηρ γάρ τέ μέ φησι θεά, Θέτις ἀργυρόπεζα, διχθαδίας Κῆρας φερέμεν θανάτοιο τέλοσδε. Εἰ μέν κ᾽ αὖθι μένων Τρώων πόλιν ἀμφιμάχωμαι, ὤλετο μέν μοι νόστος, ἀτὰρ κλέος ἄφθιτον*

ἔσται· εἰ δέ κεν οἴκαδ' ἵκωμι φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν, ὤλετό μοι κλέος ἐσθλὸν, ἐπὶ δηρὸν δέ μοι αἰὼν ἔσσεται, οὐδέ κέ μ' ὦκα τέλος θανάτοιο κιχείη. Ferner dem Sohne des Sehers Polyidos, dem Euchenor; Il. *ν*, 665: *ὅς ῥ' εὖ εἰδὼς Κῆρ' ὀλοὴν ἐπὶ νηὸς ἔβαινεν· Πολλάκι γάρ οἱ ἔειπε γέρων ἀγαθὸς Πολύϊδος, νούσῳ ὑπ' ἀργαλέῃ φθίσθαι οἷς ἐν μεγάροισιν, ἢ μετ' Ἀχαιῶν νηυσὶν ὑπὸ Τρώεσσι δαμῆναι.*

4. Allein so sehr hiemit dem Menschen, gegenüber dem Geschick, seine Freiheit gewahrt scheint, so sehr erscheint er hinwiederum just in den Augenblicken der sein Selbst am meisten befriedigenden Thätigkeit, im gesteigertsten Genusse des eigenen Willens als ein Spiel des Geschicks und der Ironie desselben verfallen, ohne dass er sich der Liebe und Gerechtigkeit eines hohen und weisen Willens getrösten könnte, der dem Menschen statt des Begehrten das ihm Gemässe giebt. Diese Ironie des Geschicks zieht sich durch die ganze Handlung der Ilias durch *). Immer wenn einer der Hauptträger derselben Etwas sein Ich Befriedigendes errungen hat, findet er gerade darin ein tieferes, ja vernichtendes Leid, bis endlich der Hauptheld den eigenen Willen sich brechen lässt, und Hektor's Leichnam herausgiebt, so dass die Handlung ein abschliessendes Ziel findet. (Vgl. Nitzsch Bd. III p. VIII u. XXI und desselben Verfassers Sagenpoesie.) Diese Ironie der Gottheit, welche die Helden mit dem, was sie ihnen gewährt, gerade straft und verdirbt (vgl. Schol. zu Il. *π*, 647), diese ist das innerlichste Band der Einheit des untheilbaren, unauflöslichen Gedichtes. Deren ist sich der Dichter auch vollkommen bewusst, wie man aus gelegentlichen Aeusserungen desselben z. B. Il. *β*, 38 und aus Zeus' schicksalverkündender Rede sieht, mit welcher er Il. *ο*, 49—77 Here'n bedeutet. Indem Agamemnon seinem Herrschertrotze gegen Achilleus Genüge gethan, zieht er sich damit in Folge von-

---

*) Geppert I p. 184: Es ist aber der tiefe tragische Sinn der Iliade, dass alles, was in Kraft und Freude erblüht ist, durch den Kampf der unsterblichen Götter dem Untergang geweiht ist u. s. w. [Vgl. auch Piechowski de ironia Iliadis. Mosqu. 1856 anges. v. Bäumlein in ZfAW. 1857 p. 141.]

des letzteren *μῆνις* *) jenes grosse, durch alle Listen Athene's und Here's nicht abzuwendende Unheil zu; ib. 72: *τόπριν δ' οὔτ' ἄρ' ἐγὼ παύω χόλον, οὔτε τιν' ἄλλον ἀθανάτων Δαναοῖσιν ἀμυνέμεν ἐνθάδ' ἐάσω, πρίν γε τὸ Πηλείδαο τελευτηθῆναι ἐέλδωρ, ὥς οἱ ὑπέστην πρῶτον, ἐμῷ δ' ἐπένευσα κάρητι.* Dies Verlangen des Peliden ist aber wesentlich in dem Augenblick erfüllt, in welchem die Schiffe das feindliche Feuer ergreift: *τὸ γὰρ μένε μητίετα Ζεὺς νηὸς καιομένης σέλας ὀφθαλμοῖσιν ἰδέσθαι. Ἐκ γὰρ δὴ τοῦ ἔμελλε παλίωξιν παρὰ νηῶν θησέμεναι Τρώων, Δαναοῖσι δὲ κῦδος ὀρέξαι* (Il. *ο*, 599 ff.). Aber gerade die volle Befriedigung dieses Verlangens ist es, in Folge deren Achilleus den liebsten Freund in den Tod sendet. Noch vor dem entscheidenden Augenblick erfleht sich dieser die Absendung selbst; Il. *π*, 46: *ὣς φάτο λισσόμενος, μέγα νήπιος· ἦ γὰρ ἔμελλεν οἷ αὐτῷ θάνατόν τε κακὸν καὶ Κῆρα λιτέσθαι.* Als derselbe gekommen ist, da treibt ihn Achilleus selber fort in die Schlacht; ib. 124: *ὣς τὴν μὲν πρύμνην πῦρ ἄμφεπεν· αὐτὰρ Ἀχιλλεὺς μηρὼ πληξάμενος Πατροκλῆα προσέειπεν· Ὄρσεο, Διογενὲς Πατρόκλεις, ἱπποκέλευθε. Λεύσσω δὴ παρὰ νηυσὶ πυρὸς δηΐοιο ἰωήν· μὴ δὴ νῆας ἕλωσι καὶ οὐκέτι φυκτὰ πέλωνται.* In der Trunkenheit des Sieges vergisst Patroklos, dass ihm Achilleus nur den Feind von den Schiffen zu treiben, den Sieg aber nicht zu verfolgen geboten hat; ib. 684: *Πάτροκλος δ' ἵπποισι καὶ Αὐτομέδοντι κελεύσας Τρῶας καὶ Λυκίους μετεκίαθε καὶ μέγ' ἀάσθη· νήπιος· εἰ δὲ ἔπος Πηληϊάδαο φύλαξεν, ἦ τ' ἂν ὑπέκφυγε Κῆρα κακὴν μέλανος θανάτοιο· ἀλλ' αἰεί τε Διὸς κρείσσων νόος ἠέπερ ἀνδρῶν, ὅς οἱ καὶ τότε θυμὸν ἐνὶ στήθεσσιν ἀνῆκεν.* Indem er seines Heldenmuthes geniesst, da fällt ihn Hektor und prangt alsbald selbst in der Waffenrüstung Achill's. Dies ist der Gipfelpunkt von seiner Herrlichkeit; gerade sie fordert aber den Rächer heraus. Darum heisst es Il. *ϱ*, 198 ff.:

Τὸν δ' ὡς οὖν ἀπάνευθεν ἴδεν νεφεληγερέτα Ζεὺς
τεύχεσι Πηλείδαο κορυσσόμενον θείοιο,
κινήσας ῥα κάρη, προτὶ ὃν μυθήσατο θυμόν·

*) Vgl. Il. *α*, 212 ff.; 240 ff.

Ἆ δειλ', οὐδέ τί τοι θάνατος καταθύμιός ἐστιν,
ὃς δή τοι σχεδὸν ἐστι· σὺ δ' ἄμβροτα τεύχεα δύνεις
ἀνδρὸς ἀριστῆος, τόντε τρομέουσι καὶ ἄλλοι.
Τοῦ δὴ ἑταῖρον ἔπεφνες ἐνηέα τε κρατερόν τε·
τεύχεα δ' οὐ κατὰ κόσμον ἀπὸ κρατός τε καὶ ὤμων
εἵλευ· ἀτάρ τοι νῦν γε μέγα κράτος ἐγγυαλίξω,
τῶν ποινήν,- ὅ τοι οὔτι μάχης ἐκ νοστήσαντι
δέξεται Ἀνδρομάχη κλυτὰ τεύχεα Πηλείωνος.

Was Zeus hier ausspricht, geschieht. Vergebens mahnt Polydamas, der Wuth des grimmigsten Feindes nicht zu stehn. Οὔ μιν ἔγωγε φεύξομαι ἐκ πολέμοιο δυσηχέος, ruft Il. σ, 306 der Troerheld, ἀλλὰ μάλ' ἄντην στήσομαι, ἤ κε φέρῃσι μέγα κράτος, ἤ κε φεροίμην. Ξυνὸς Ἐνυάλιος καί τε κτανέοντα κατέκτα. So ruft er und jubelnd stimmen die Troer bei. Da fährt der Dichter abermal fort mit νήπιοι· ἐκ γάρ σφεων φρένας εἵλετο Παλλὰς Ἀθήνη. Ἕκτορι μὲν γὰρ ἐπῄνησαν, κακὰ μητιόωντι· Πουλυδάμαντι δ' ἄρ' οὔτις, ὃς ἐσθλὴν φράζετο βουλήν. So folgt denn der höchsten Siegesfreude, hervorgerufen durch sie, der Tod des Helden unter des rächenden Peliden Hand. Der Schluss der epischen Handlung erfolgt, als der Pelide durch Gehorsam gegen den göttlichen Willen die Rache zu provociren aufhört. Was also der Dichter zu den höchsten künstlerischen Motiven benützt, das ist des Menschen Unfreiheit und Gebundenheit in den Augenblicken, in welchen er den Triumph der eigenen Kraft, des eigenen Willens zu feiern wähnt. Denn bei Patroklos, bei Hektor bemerkt der Dichter ausdrücklich, dass nicht eigentlich sie selber einen freien, dem eigenen Willen entstammenden Vorsatz gefasst, sondern dass den Patroklos Zeus, Hektor'n und die Troer Athene zum Verderben bethört. Hieher gehören noch folgende Stellen, welche jedoch in den Gang der epischen Handlung nicht eingreifen: Il. ε, 62: Μηριόνης δὲ Φέρεκλον ἐνήρατο — ὃς καὶ Ἀλεξάνδρῳ τεκτήνατο νῆας ἐΐσας ἀρχεκάκους, αἳ πᾶσι κακὸν Τρώεσσι γένοντο οἷ τ' αὐτῷ, ἐπεὶ οὔτι θεῶν ἐκ θέσφατα ᾔδη. Ferner Il. ρ, 495 — 497, wo Hektor und Aineias dem Automedon entgegen gehn: μάλα δέ σφισιν ἔλπετο θυμὸς αὐτώ τε (den Automedon und Alkimedon) κτενέειν ἐλάαν τ' ἐριαύχενας ἵππους· νήπιοι, οὐδ' ἄρ' ἔμελλον ἀναιμωτί γε νέεσθαι αὐ-

τις ἀπ᾽ Αὐτομέδοντος, Ibid. 234: *οἱ δ᾽ ἰθὺς Δαναῶν βρίσαντες ἔβησαν* (die Troer) *δούρατ᾽ ἀνασχόμενοι· μάλα δέ σφισιν ἔλπετο θυμὸς νεκρὸν* (Patroklos) *ὑπ᾽ Αἴαντος ἐρύειν Τελαμωνιάδαο· νήπιοι· ἦ τε πολέσσιν ἐπ᾽ αὐτῷ θυμὸν ἀπηύρα.*

5. So erweist sich denn das menschliche Leben schon in seiner Beschränktheit und Gebundenheit als ein unglückliches. Denn der homerischen Weltanschauung fehlt gerade das, was diesen negativen Potenzen ihre Glück und Frieden störende Macht nimmt: die vertrauensvolle Hingebung des eigenen Willens an den göttlichen, die Zuversicht auf den heiligen und allweisen Gott. Denn wir haben oben gesehn, wie die Versuche des Menschen, sich seinem Bedürfniss gemäss zu solchem Glauben zu erheben, gerade an der Natur der Gottheit scheitern, an welcher er sich halten will. Um so weniger ist der Mensch gewaffnet gegen alles positive Leid, um so verwundender trifft ihn der Schmerz. Dies um so mehr, als der homerische Schmerz die der Offenheit und Natürlichkeit seines Wesens entsprechende Kraft der Empfindung niemals an den künstlichen Schmerz der Empfindelei vergeudet. Wie wenig er eine krankhafte Gereiztheit des Gefühles kennt, geht schon aus Aeusserungen hervor, wie die von Eurykleia, welche zu Penelope vom Freiermord in den Worten spricht (Od. ψ, 45): *εὗρον ἔπειτ᾽ Ὀδυσῆα μετὰ κταμένοισι νέκυσσιν ἑσταόθ᾽· οἱ δέ μιν ἀμφὶ κραταίπεδον οὖδας ἔχοντες κεῖατ᾽ ἐπ᾽ ἀλλήλοισιν· ἰδοῦσά κε θυμὸν ἰάνθης.* Denn hiemit wird Penelope'n zugetraut, dass der Schauder des Anblicks in ihr das natürliche Gefühl der Rachefreude nicht überwältigen würde. Helene folgt Il. γ, 140 ff. ohne Zögern der Aufforderung der vermeintlichen Schwägerin auf die Mauer zu kommen und ist nicht zu gefühlsschwach von hier aus den Zweikampf ihres früheren mit ihrem jetzigen Gatten anzusehen; s. d. Anm. zu γ, 163. Insbesondere wird es bei den Abschieden klar, bei welchen sich der Dichter niemals zur Analyse der Gefühle verführen lässt, so gut er auch die *μῦθοι ἀγανοὶ* kennt, mit denen der Wirth den Gast entlassen soll (Od. ο, 53). Der Briseis Scheiden von Achilleus schildert er Il. α, 348 blos mit den

Worten: ἡ δ' ἀέκουσ' ἅμα τοῖσι γυνὴ κίεν*). Niemals hat ein Dichter ein zarteres Verhältniss ersonnen, als das des Ithakerhelden zu Nausikaa. Beim Abschiede sagt sie nichts weiter, als: χαῖρε ξεῖν'· ἵνα καί ποτ' ἐὼν ἐν πατρίδι γαίῃ μνήσῃ ἐμεῖ', ὅτι μοι πρώτῃ ζωάγρι' ὀφέλλεις. Er wünscht in der Antwort nur glücklich heimzukommen, um ihr in Ithaka stets einer Göttin Ehre zu weihn; denn sie habe sein Leben gerettet. Dann heisst es sogleich: ἦ ῥα καὶ ἐς θρόνον ἷζε παρ' Ἀλκίνοον βασιλῆα. Οἱ δ' ἤδη μοίρας τ' ἔνεμον κερόωντό τε οἶνον (Od. θ, 460 — 470). Man sieht, die homerischen Menschen verstehn sich auf das moderne Zur-Schautragen der Gefühle nicht. Vgl. Odysseus' Abschied von Kalypso Od. ε, 263, von Kirke μ, 143, von Arete ν, 59 ff.; Telemach's von Helene Od. ο, 182.

6. Ferner erhellt die Freiheit des homerischen Menschen von Empfindelei aus der Naivetät, mit der er seine Unlust an lange währendem Jammer bekennt. Menelaos, dem die Sehnsucht nach dem abwesenden Odysseus Schlaf und Speise vergällt, sagt Od. δ, 102: ἄλλοτε μέν τε γόῳ φρένα τέρπομαι, ἄλλοτε δ' αὖτε παύομαι· αἰψηρὸς δὲ κόρος κρυεροῖο γόοιο**) und Nestor's Sohn Peisistratos, dem der Uebrigen Thränen um Odysseus das Andenken an den vor Troja gefallenen Bruder Antilochos erneuen, unterbricht die Rührung, so sehr er deren Berechtigung, wie die von den Göttern geschenkte schmerzstillende Kraft der Thränen erkennt, mit den charakteristischen Worten, der Atride möge, verständig wie er sei, dem Weinen ein Ziel setzen; οὐ γὰρ ἔγωγε τέρπομ' ὀδυρόμενος μεταδόρπιος· ἀλλὰ καὶ Ἠὼς ἔσσεται ἠριγένεια (ib. 190 ff.). Vgl. Od. δ, 548; σ, 174; τ, 120. [Etwas anderes ist gemeint, wenn es[1]) heisst: νῶϊ δ' ἐνὶ κλισίῃ πίνοντέ τε δαινυμένω τε κήδεσιν ἀλλήλων τερπώμεθα

*) Wie lässt Ovidius die Briseis sich geberden! Heroid. III, 15: at lacrimas sine fine dedi rupique capillos; infelix iterum sum mihi visa capi.

**) [Bekker hat diese Verse ausgestossen ohne genauere Motivirung; hauptsächlich wohl wegen ihres sententiösen Charakters und der Unterbrechung der Construktion.]

1) Od. ο, 400 NB.

λευγαλέοισιν μνωομένω· μετὰ γάρ τε καὶ ἄλγεσι τέρπεται ἀνήρ, ὅς τις δὴ μάλα πολλὰ πάθῃ καὶ πόλλ' ἐπαληθῇ· Eumaios meint die Freude, bestandene Abenteuer hinterher im Zustand der Sicherheit erzählen zu können; dafür spricht der Fortgang der Erzählung.] Hieher gehört auch, dass der homerische Mensch trotz seiner Schmerzgefühle der Speise gedenkt und der Natürlichkeit ihr volles Recht werden lässt. Il. ω, 599: *υἱὸς μὲν δή τοι λέλυται, γέρον, ὡς ἐκέλευες, κεῖται δ' ἐν λεχέεσσ'· ἅμα δ' ἠοῖ φαινομένηφιν ὄψεαι αὐτὸς ἄγων· νῦν δὲ μνησώμεθα δόρπου. Καὶ γάρ τ' ἠΰκομος Νιόβη ἐμνήσατο σίτου, τῇ περ δώδεκα παῖδες ἐνὶ μεγάροισιν ὄλοντο·* v. 613: *ἡ δ' ἄρα σίτου μνήσατ', ἐπεὶ κάμε δακρυχέουσα.*

7. Je freier also der Mensch von einem schwächlichen unwahren Gefühlsleben ist, um so stärker macht sich der ungekünstelte, so zu sagen der gesunde Schmerz geltend. Dies ist der *ἵμερος γόοιο.* Denn der Unglückliche sehnt sich seinen Schmerz auszuweinen („die Wonne der Wehmuth bei Ossian" — Pape); die Wehklage ist daher wie Euphorbos und Andromache sagt: *ἄρητος* [d. h. nicht: herbeigewünscht, auch nicht: verwünscht, sondern: ein Herzensbedürfniss]; vgl. auch Schneidewin zu Soph. El. 86. Seine Aeusserungen sind heftig. Menelaos berichtet von sich, nachdem er von Proteus Agamemnon's Geschick erfahren, Od. δ, 538: *ὣς ἔφατ'· αὐτὰρ ἔμοιγε κατεκλάσθη φίλον ἦτορ· κλαῖον δ' ἐν ψαμάθοισι καθήμενος· οὐδέ νύ μοι κῆρ ἤθελ' ἔτι ζώειν καὶ ὁρᾶν φάος ἠελίοιο. Αὐτὰρ ἐπεὶ κλαίων τε κυλινδόμενός τ' ἐκορέσθην, δὴ τότε* etc. Ganz ähnlich äussert sich der Schmerz des Odysseus Od. κ, 496 ff., als er von Kirke die Botschaft von einer zu bestehenden Fahrt in den Hades erhält. So heisst es Il. ω, 163 ff. von Priamos: *ἀμφὶ δὲ πολλὴ κόπρος ἔην κεφαλῇ τε καὶ αὐχένι τοῖο γέροντος, τήν ῥα κυλινδόμενος καταμήσατο χερσὶν ἑῇσιν·* und χ, 414: *πάντας δ' ἐλλιτάνευσε κυλινδόμενος κατὰ κόπρον.* Diesem Benehmen entspricht mit feiner Nüancirung, was Od. δ, 716 ff. Penelope thut, als sie durch Medon des Sohnes Abreise und die verruchten Mordanschläge der Freier erfahren: *τὴν δ' ἄχος ἀμφεχύθη θυμοφθόρον, οὐδ' ἄρ' ἔτ' ἔτλη δίφρῳ ἐφέζεσθαι, πολλῶν κατὰ οἶκον ἐόντων· ἀλλ' ἄρ' ἐπ' οὐδοῦ*

ἷζε πολυκμήτου θαλάμοιο, οἴκτρ' ὀλοφυρομένη· etc. Vergl., was Il. σ, 26 ff., von Achilleus steht: αὐτὸς δ' ἐν κονίῃσι μέγας μεγαλωστὶ τανυσθεὶς κεῖτο, φίλῃσι δὲ χερσὶ κόμην ᾔσχυνε δαΐζων, [und charakteristisch ist es für seine leidenschaftliche Natur, wenn er trotz alles Zuredens der anderen Fürsten in seinem Schmerze von Speise und Trank nichts mehr wissen will, ehe er den Tod des Freundes gerächt, so dass selbst Zeus es gerathen findet, ihn durch Athene mit Ambrosia und Nektar wunderbar stärken zu lassen. Il. τ, 305 ff., 348.] Aber so heftig als nach aussen, so tief geht die Empfindung nach innen. Und zwar weiss der Dichter von dem schneidendsten Weh, das eine Menschenbrust zu durchbohren vermag; die heitere Aussenseite des Lebens hat ihm mit nichten die Abgründe des Elends verborgen, in welche der Mensch versenkt werden kann. Aus der Ilias erinnern wir nur an Andromache's Klage, an ihre herzzerreissenden Ahnungen von des verwaisten Knaben künftigem Loos (Il. χ, 477 — 514; die Stelle leidet keinen Auszug); ferner an Priamos' Schmerz Il. ω, 505: ἔτλην δ', οἷ' οὔπω τις ἐπιχθόνιος βροτὸς ἄλλος, ἀνδρὸς παιδοφόνοιο ποτὶ στόμα χεῖρ' ὀρέγεσθαι· so dass ib. 518 Achilleus selbst sagt: ἆ δειλ', ἦ δὴ πολλὰ κάκ' ἄνσχεο σὸν κατὰ θυμόν. Πῶς ἔτλης ἐπὶ νῆας Ἀχαιῶν ἐλθέμεν οἶος ἀνδρὸς ἐς ὀφθαλμούς, ὅς τοι πολέας τε καὶ ἐσθλοὺς υἱέας ἐξενάριξα; σιδήρειόν νύ τοι ἦτορ. Die Odyssee bietet uns eine ganze Reihe von Gemälden nicht nur entsetzlicher Noth und Gefahr, sondern auch des herbsten, qualvollsten Leids. Man gedenke des Helden, wie er die Gefährten von der Skylla verschlingen sieht; Od. μ, 248: ἤδη τῶν ἐνόησα πόδας καὶ χεῖρας ὕπερθεν ὑψόσ' ἀειρομένων· ἐμὲ δὲ φθέγγοντο καλεῦντες ἐξονομακλήδην, τότε γ' ὕστατον, ἀχνύμενοι κῆρ· wie der Fisch zappelt an der Angelruthe, ὣς οἵγ' ἀσπαίροντες ἀείροντο προτὶ πέτρας· αὐτοῦ δ' εἰνὶ θύρῃσι κατήσθιε κεκλήγοντας, χεῖρας ἐμοὶ ὀρέγοντας ἐν αἰνῇ δηϊοτῆτι. Οἴκτιστον δὴ κεῖνο ἐμοῖς ἴδον ὀφθαλμοῖσιν πάντων, ὅσσ' ἐμόγησα, πόρους ἁλὸς ἐξερεείνων· wie er fern im Meere, von der Göttin zurückgehalten, auf der Insel Ogygia weilt; Od. ε, 151: τὸν δ' ἄρ' ἐπ' ἀκτῆς εὗρε καθήμενον· οὐδέ ποτ' ὄσσε δακρυόφιν τέρσοντο· κατείβετο δὲ γλυκὺς αἰὼν νόστον ὀδυρομένῳ, ἐπεὶ οὐκ-

ἔτι ἥνδανε Νύμφη· wie er in den Contrast seines Ruhmes und seiner Lage durch das Lied des Sängers eingeführt wird in Alkinoos' Saal (Od. ϑ, 499 ff.), wo sein Schmerz mit dem eines Weibes verglichen wird, welche den für Vaterland und Kinder zu Tode getroffenen Gemahl in ihren Armen hält und alsbald selber vom Feind' unter rohen Misshandlungen in die Gefangenschaft fortgeschleppt wird: *τῆς δ' ἐλεεινοτάτῳ ἄχεϊ φθινύθουσι παρειαί·* wie er sich Od. ϱ, 304 heimlich die Thräne aus den Augen wischt, als er sich erkannt sieht vom treuen Hunde, der, in Elend und Alter verkommen, nur mit Schweifwedeln grüsst, hinzukriechen zu dem Herrn aber nicht mehr vermag. In demselben Buche schildert er v. 470 ff. das Elend des Bettlers, der sich muss misshandeln lassen um den Hunger zu stillen: *οὐ μὰν οὔτ' ἄχος ἔστι μετὰ φρεσὶν οὔτε τι πένθος, ὁππότ' ἀνὴρ περὶ οἷσι μαχειόμενος κτεάτεσσιν βλήεται, ἢ περὶ βουσὶν ἢ ἀργεννῇς ὀΐεσσιν· αὐτὰρ ἔμ' Ἀντίνοος βάλε γαστέρος εἵνεκα λυγρῆς, οὐλομένης, ἣ πολλὰ κάκ' ἀνθρώποισι δίδωσιν.* Wir gedenken noch des Kummers der Penelope, der den einfachsten, aber sprechendsten Ausdruck gefunden hat in Od. τ, 136: *ἀλλ' Ὀδυσῆ ποθέουσα φίλον κατατήκομαι ἦτορ,* endlich Antikleia's, der Mutter des Helden, die dem Sohn' in Worten, die an seelenvoller Innigkeit ihres Gleichen nicht haben, im Hause des Hades sagt, dass sie sich um ihn zu Tode gegrämt; Od. λ, 202: *ἀλλά με σός τε πόθος, σά τε μήδεα, φαίδιμ' Ὀδυσσεῦ, σή τ' ἀγανοφροσύνη μελιηδέα θυμὸν ἀπηύρα.* Man vergleiche auch was Eumaios sagt ο, 353 ff.: *Λαέρτης μὲν ἔτι ζώει, Διὶ δ' εὔχεται αἰεὶ, θυμὸν ἀπὸ μελέων φθίσθαι οἷς ἐν μεγάροισιν· ἐκπάγλως γὰρ παιδὸς ὀδύρεται οἰχομένοιο κουριδίης τ' ἀλόχοιο δαΐφρονος, ἥ ἑ μάλιστα ἤκαχ' ἀποφθιμένη καὶ ἐν ὠμῷ γήραϊ θῆκεν· ἣ δ' ἄχεϊ οὗ παιδὸς ἀπέφθιτο κυδαλίμοιο λευγαλέῳ θανάτῳ· ὣς μὴ θάνοι, ὅστις ἔμοιγε ἐνθάδε ναιετάων φίλος εἴη καὶ φίλα ἔρδοι.*

8. Wie stark diese Aeusserungen zu nehmen sind, wird durch die Erwägung deutlich, dass der Dichter dem Menschen ein im Dulden starkes Gemüth zuschreibt, sowohl im Allgemeinen, als einzelnen vielgeprüften Duldern im Besonderen. Vgl. Il. ω, 49: *τλητὸν γὰρ Μοῖραι θυμὸν θέσαν ἀνθρώποισιν.* Od. σ, 134: *ἀλλ' ὅτε δὴ καὶ λυγρὰ θεοὶ μάκα-*

ρες τελέσωσιν, καὶ τὰ φέρει ἀεκαζόμενος τετληότι θυμῷ (ἄνθρωπος)· ρ, 284: τολμήεις μοι θυμὸς, ἐπεὶ κακὰ πολλὰ πέπονθα· ε, 222: τλήσομαι, ἐν στήθεσσιν ἔχων ταλαπενθέα θυμόν· υ, 18: τέτλαθι δὴ, κραδίη· καὶ κύντερον ἄλλο ποτ' ἔτλης. Und dass der homerische Mensch eine unendliche Kraft grossartiger Selbstverleugnung besitzt, dafür giebt uns der Dichter eine Reihe der schlagendsten Belege. Wir gedenken an Priamos' Gang zu dem Feinde, der ihm den Sohn erschlagen, besonders der oben angeführten Stelle Il. ω, 505 ff., 518 ff.; ferner des Königs, der mit Stab' und Ranzen im Bettlergewand in seine Stadt (Od. ρ, 201) und in sein Haus tritt (ib. 336), der den Fusstritt des schnöden Geishirten Melanthios duldet (ib. 233), der sich in seinem Hause vom fremden Eindringling misshandeln lässt (ib. 462 coll. π, 274 ff.), den der elende Bettler Iros aus seinem Palaste wegzujagen droht (Od. σ, 8), der Beschimpfungen von seinen nichtswürdigen Mägden erträgt (σ, 321; τ, 66; vergl. υ, 9 ff.). Obgleich ihm vor Ingrimm über die bösen Thaten das Herz im Busen bellt, schilt er es doch zur Ruhe (ib. 16 ff.), so dass der Dichter von ihm sagen kann v. 23: τῷ δὲ μάλ' ἐν πείσῃ κραδίη μένε τετληυῖα νωλεμέως.

9. Es ist also nicht Schwäche wenn tiefe Klage laut wird über das Elend des **Einzelnen** wie des **Geschlechtes***). Desshalb ergreift uns das menschliche Leid um so

*) [Wie sehr dieses Bewusstsein seines Elends den homerischen Menschen durchdringt (vgl. §. 13 f.) und wie weit er von dem Gefühl der vollen Befriedigung entfernt ist, welches ihm W. Teuffel in seiner Homer. Eschatologie p. 24 ff. zuschreibt, wird, hoffen wir, aus gegenwärtigem Abschnitt zur Genüge erhellen. Teuffel betont viel zu sehr Stellen, wie die oben §. 1 genannten und kommt daher nothwendig auch zu einem ganz anderen Resultat z. B. über die Annahme eines individuellen Lebens nach dem Tode, zu welcher (nach p. 26) „kein ethisches Postulat führte.“ Aber diese Voraussetzungen müssen sich doch wieder sehr verändert haben, wenn (p. 29) an „diesen Strohhalm (dass die ψυχή, der Lebenshauch, noch nach dem Tode existirt) sich das Bewusstsein hängt, um sich vor dem gefürchteten Gedanken der völligen Vernichtung zu retten“: oder wenn „der Hang so mächtig ist, von der Persönlichkeit mehr zu retten als ein blosses Schatten-

mehr, wenn wir gerade die glanz- und ehrenreichste Heldengestalt der Trauer am meisten verfallen sehn; vgl. §. 4 Note. Die göttliche Mutter spricht Il. *α*, 417 zum Sohne: *νῦν δ' ἅμα τ' ὠκύμορος καὶ ὀϊζυρὸς περὶ πάντων ἔπλεο· τῷ σε κακῇ αἴσῃ τέκον ἐν μεγάροισι.* Auch Il. *σ*, 59 f. beklagt sie, die *δυσαριστοτόκεια*, des Helden frühzeitiges Geschick; aber auch so lang er lebt — *ὄφρα δέ μοι ζώει καὶ ὁρᾷ φάος Ἠελίοιο, ἄχνυται, οὐδέ τί οἱ δύναμαι χραισμῆσαι ἰοῦσα.* Vgl. ib. 442. Menelaos lebt in Glanz und Herrlichkeit; aber während er auf seinen Fahrten reiches Gut einsammelte, hat ihm ein Anderer den Bruder erschlagen, so dass er ohne Freude über seinen Reichthum gebietet (*ὡς οὔτι χαίρων τοῖσδε κτεάτεσσιν ἀνάσσω*, Od. *δ*, 93). Ist ja doch der Helden Beruf überhaupt ein mühseliger voll Arbeit und Noth, der Helden, *οἷσιν ἄρα Ζεὺς ἐκ νεότητος ἔδωκε καὶ ἐς γῆρας τολυπεύειν ἀργαλέους πολέμους, ὄφρα φθιόμεσθα ἕκαστος.* Wie das Herakles erfahren, spricht er Od. *λ*, 617 ff. gegen Odysseus aus. — Das Geschlecht aber ist ein Raub der Hinfälligkeit und Vergänglichkeit: *ἄνθρωποι μινυνθάδιοι τελέθουσι* Od. *τ*, 328*). Kaum verlohnt sich's der Mühe, den Einzelnen nach Namen und Herkunft zu fragen. Den Blättern der Bäume sind sie gleich, welche der Frühling erzeugt, der Herbstwind aber auf den Boden streut (Il. *ζ*, 145 ff.). Daher sie es gar nicht werth sind, dass sich Götter ihretwegen befehden. Hephaistos ruft beim Hader seiner Eltern in Il. *α*, 573: *ἦ δὴ λοίγια ἔργα τάδ' ἔσσεται οὐδ' ἔτ' ἀνεκτά, εἰ δὴ σφὼ ἕνεκα θνητῶν ἐριδαίνετον ὧδε, ἐν δὲ θεοῖσι κολῳὸν ἐλαύνετον·* Apollon *φ*, 462: *Ἐννοσίγαι', οὐκ ἄν με σαόφρονα μυθήσαιο ἔμμεναι, εἰ δὴ σοίγε βροτῶν ἕνεκα πτολεμίζω, δειλῶν, οἳ φύλλοισιν ἐοικότες ἄλλοτε μέν τε ζαφλεγέες τελέθουσιν, ἀρούρης καρπὸν ἔδοντες, ἄλλοτε δὲ φθινύθουσιν ἀκήριοι* (vgl. ib. 380). Here sagt Il. *ϑ*, 427: *ὦ πόποι, αἰγιόχοιο Διὸς τέκος, οὐκέτ' ἔγωγε νῶϊ ἐῶ Διὸς ἄντα βροτῶν*

---

bild (p. 80)." Woher dieses Bedürfniss, wenn doch die heitere Lebensanschauung an einen Zustand nach dem Tod gar nicht zu denken brauchte und nicht dachte (p. 27.)? Doch hievon unten.]

*) Vgl. §. 1 Note und Aristoph. Vögel 685; Aesch. Prom. 547.

ἕνεκα πτολεμίζειν. Τῶν ἄλλος μὲν ἀποφθίσθω, ἄλλος δὲ βιώτω, ὅς κε τύχῃ. Zeus bedauert sogar Achilleus' unsterbliche Rosse, dass sie Theil nehmen müssen am Elend der unglückseligen Sterblichen; οὐ μὲν γάρ τί πού ἐστιν ὀϊζυρώτερον ἀνδρὸς πάντων, ὅσσα τε γαῖαν ἔπι πνείει τε καὶ ἕρπει. (Il. ρ, 445. 446); vgl. die eindringliche Mahnung des Odysseus an Amphinomos (Od. σ, 130): οὐδὲν ἀκιδνότερον γαῖα τρέφει ἀνθρώποιο, πάντων κτλ. Und solches Elend haben die Götter selbst über sie verhängt: ὡς γὰρ ἐπεκλώσαντο θεοὶ δειλοῖσι βροτοῖσιν ζώειν ἀχνυμένοις· αὐτοὶ δέ τ' ἀκηδέες εἰσίν (Il. ω, 525. 526). Es giebt ihrer, welche das Leid sogar in den Träumen verfolgt: αὐτὰρ ἐμοὶ καὶ ὀνείρατ' ἐπέσσευεν κακὰ δαίμων (Od. υ, 97), wenn es ihnen nicht die Gabe des süssen Schlafes ganz und gar raubt (Od. τ, 515 ff.) [oder zum Unheil gewährt, wie κ, 31; μ, 338 coll. 372]; die Herrlichkeit und Grösse der zeitlichen Stellung überhebt sie desselben ohnehin nicht: ἀλλὰ θεοὶ δυόωσι πολυπλάγκτους ἀνθρώπους, ὁππότε καὶ βασιλεῦσιν ἐπικλώσονται ὀϊζύν (υ, 195. 196). Darum glaubt sich auch der treue Philoitios, der diese Worte spricht, als er selbst in seinem zum Bettler verunstalteten Herrn königliches Wesen erkennt, er glaubt sich berechtigt zu hadern mit Zeus, indem er ausruft: Ζεῦ πάτερ, οὔτις σεῖο θεῶν ὀλοώτερος ἄλλος. Οὐκ ἐλεαίρεις ἄνδρας, ἐπὴν δὴ γείνεαι αὐτός, μισγέμεναι κακότητι καὶ ἄλγεσι λευγαλέοισιν.

10. Es hat aber das Elend des Menschen auch noch einen Stachel; denn es ist Folge des göttlichen Zorns; der Unglückliche ist den Göttern verhasst, mit ihrem Fluche beladen, somit unheilig und unrein und Jedermann flieht die Gemeinschaft mit ihm. Man beachte die Argumentation des Lykaon, der Il. φ, 82 zu Achilleus sagt: νῦν αὖ με τεῆς ἐν χερσὶν ἔθηκεν Μοῖρ' ὀλοή· μέλλω που ἀπεχθέσθαι Διὶ πατρί, ὅς μέ σοι αὖτις ἔδωκε κτλ. Vom unglücklichen Bellerophon heisst es Il. ζ, 200: ἀλλ' ὅτε δὴ καὶ κεῖνος ἀπήχθετο πᾶσι θεοῖσιν, ἤτοι ὁ κὰπ πεδίον τὸ Ἀλήϊον οἶος ἀλᾶτο, ὃν θυμὸν κατέδων, πάτον ἀνθρώπων ἀλεείνων. Odysseus' Unglück ist nach Eumaios' Vorstellung das Zeichen, dass er allen Göttern verhasst ist; Od. ξ, 365: ἐγὼ

δ' εὖ οἶδα καὶ αὐτὸς νόστον ἐμοῖο ἄνακτος, ὅτ' ἤχθετο πᾶσι θεοῖσιν πάγχυ μάλ', ὅττι μιν οὔτι μετὰ Τρώεσσι δάμασσαν ἠὲ φίλων ἐν χερσίν, ἐπεὶ πόλεμον τολύπευσεν — νῦν δέ μιν ἀκλειῶς Ἅρπυιαι ἀνηρείψαντο. Dasselbe vernehmen wir in Bezug auf das Geschlecht des Priamos und der Atriden; Il. υ, 306: ἤδη γὰρ Πριάμου γενεὴν ἤχθηρε Κρονίων Od. λ, 436: ὢ πόποι, ἦ μάλα δὴ γόνον Ἀτρέος εὐρύοπα Ζεὺς ἐκπάγλως ἤχθηρε γυναικείας διὰ βουλὰς ἐξ ἀρχῆς. Wie sieht Aiolos das Unglück des nach Aiolia zurückverschlagenen Odysseus an? Das Leid des Helden bewegt ihn nicht; ἔρρ' ἐκ νήσου θᾶσσον, ruft er Od. κ, 72: ἐλέγχιστε ζωόντων Οὐ γάρ μοι θέμις ἐστὶ κομιζέμεν οὐδ' ἀποπέμπειν ἄνδρα τὸν, ὅς κε θεοῖσιν ἀπέχθηται μακάρεσσιν. Ἔρρ', ἐπεὶ ἀθανάτοισιν ἀπεχθόμενος τόδ' ἱκάνεις. Principiell findet sich derselbe Gedanke ausgesprochen Il. ω, 531: ᾧ δέ κε (Ζεὺς) τῶν λυγρῶν δοίη, λωβητὸν ἔθηκεν καί ἑ κακὴ βούβρωστις ἐπὶ χθόνα δῖαν ἐλαύνει, φοιτᾷ δ' οὔτε θεοῖσι τετιμένος οὔτε βροτοῖσιν. Hier greift nun das Endresultat des vorigen Abschnitts, dass das Leben des Menschen ein Leben ohne Gewissheit der Versöhnung sei, in seiner ganzen Trostlosigkeit ein. Der Unglückliche hat die Götter zu Feinden, und was er auch thun mag, sie zu versöhnen, er weiss nicht, ob es angenommen wird; es giebt keine Zuversicht auf endliche Gnade für ihn.

11. Noch mehr. Das Lied, das Goethe dem Harfner in den Mund legt: „Ihr lasst den Armen schuldig werden; dann überlasst ihr ihn der Pein; denn alle Schuld rächt sich auf Erden“ ist der klarste und tiefste Ausdruck der schliesslichen Verzweiflung, zu welcher der homerische Mensch gelangen muss, wenn er das verführende, satanische Element in der Gottheit (VI §. 2 ff.) mit jener wenigstens möglichen Erbarmungslosigkeit derselben combinirt. Hier fühlt er in seinem Unglück nicht blos den Zorn der Gottheit, er muss sich auch gestehen, dass er ihn verdient hat, verdient aber eben durch Mitwirkung derjenigen, die, früher die Verführer, nunmehr erbarmungslose Urheber und Zuschauer seines Elends sind. Wenigstens angedeutet findet sich ein solcher Zustand in der Angabe vom Geschicke des Oidipus Od. λ, 271 ff. Die Götter lassen die Frevel kraft ihrer Rathschlüsse

geschehen (*θεῶν ὀλοὰς διὰ βουλάς* v. 276 ist, wie schon die Scholien thun, mit *ἄλγεα πάσχων*, nicht mit *ἤνασσε* zu verbinden), machen dieselben den Menschen bekannt, Jokaste erhängt sich, und Oidipus bleibt unter der Last des Mutterfluches allein zurück; *τῷ δ' ἄλγεα κάλλιπ' ὀπίσσω πολλὰ μάλ', ὅσσα τε μητρὸς Ἐρινύες ἐκτελέουσιν.*

12. Diese Ansichten vom Leben liegen dem mit Significanz, wie alle homerischen Epitheta, und a potiori gewählten Beiworte *δειλοί* zu Grunde, mit welchem der Dichter die Menschen im Contraste mit den *μάκαρες θεοί*, denen sich die *μάκαρες Φαίακες* anschliessen, zu benennen pflegt. Den *δειλοῖς βροτοῖς* entsprechen genau die *βροτοὶ καμόντες* oder: substantivirt wie Il. *ψ*, 72, die *καμόντες*, welches ganz einfach zu nehmen ist für die, welche gelitten haben, für die functi (nicht defuncti) laboribus des Horatius. Die welche des Lebens Mühsal getragen haben, ohne dass damit gesagt wäre, dass sie jetzt selig sind, dies sind die Todten, und sie werden mit diesem Worte bezeichnet nach dem Zustand, aus welchem (nicht in welchen) sie durch den Tod gekommen sind. Der Gebrauch des Participiums des Aorists kann kein anderer sein, als z. B. in *θάνατος γὰρ γίγνεται διάλυσις καμόντος σώματος* (Hermos ap. Stob. 120 p. 603 Gesn.); vgl. auch unsere Anm. zu Il. *γ*, 278 *).

*) [Gegen diese Auffassung sind neuerdings sprachliche Bedenken erhoben worden, insbesondere von Classen im Progr. 1855 S. 14 f.; vgl. dazu Bäumlein in ZfAW. 1857 p. 67. Wie man auch über den Gebrauch des Aorists bei Homer denken mag, jedenfalls ist *καμόντες* ein Euphemismus für *θανόντες* (wofür auch *τεθνηκότες* ohne sachlichen Unterschied bei Homer erscheint, dagegen *κεκμηκότες* erst nach ihm für *καμόντες*). Ausserdem lehrt eine Vergleichung aller übrigen Stellen, in denen bei Homer das Verbum erscheint, dass *κάμνω* sonst nur bedeutet: 1) ermüden, müde sein 2) mit Mühe oder Sorgfalt fertigen. Demnach wären freilich *οἱ καμόντες* eigentlich die der Ermattung (im Tode) Erlegenen. Welcker folgt GL. I p. 806 stillschweigend der Passow'schen Ansicht: „die ausgerungen, überstanden hatten."]

13. Vergebens fragen wir bei solchen Lebensansichten nach einem wirklichen und wesentlichen Trost. Der Haupttrost, der auf der Ergebung in den Willen eines gnädigen und weisen Gottes beruhen müsste, ist von vorne herein abgeschnitten. Also bleibt nur Resignation übrig, welche, wie wir gesehen haben, auf dem Glauben an die *Μοῖρα* beruht. Vgl. Il. ζ, 486 ff.; Od. κ, 174 ff. Was sonst von Tröstungen erwähnt wird, ist den Palliativmitteln vergleichbar, welche momentane Beruhigung schaffen, ohne den Kern und Grund des Leidens umzugestalten. Erwähnt kann werden, dass Erlegung des Feindes Aeltern über den Tod des von jenem erschlagenen Sohnes (Il. ρ, 38), dass die Gattin der letzte Händedruck, das letzte Wort des sterbenden Gatten (Il. ω, 743), dass in neuen Gefahren die Erinnerung an überstandene frühere (Od. μ, 208 ff.), oder endlich dass die Gemeinschaftlichkeit und Allgemeinheit des Unglücks trösten soll (Od. α, 354 coll. Il. σ, 117).

So hätte sich's denn unwidersprechlich herausgestellt, dass der Glanz und die Lust des äusseren Lebens das Innere der homerischen Lebensansicht keineswegs durchdrungen hat. Der alte Fluch ruht auch auf der herrlichen Jugendlichkeit der Heroenwelt, und weiss sich in den Tiefen der Menschenbrust geltend zu machen*). Wir haben weiter gesehn, wie geringfügig der Trost ist, der dem Menschen hienieden zu Theil werden kann. Aber ohne Aussicht auf Ruhe kann sich das Menschenherz nicht begütigen; eine völlige, unbedingte Resignation giebt es nicht, und Trostlosigkeit ist kein Standpunkt, auf welchem der Mensch zu verharren vermöchte. Er hofft also wenigstens auf Ruhe nach dem Tode; mit dem Aufhören des Lebens glaubt er auch seinem Leiden ein Ziel gesetzt. In der Hoffnung auf den Tod tröstet er sich der Gewissheit einer alles Leid wenigstens negativ überwindenden

*) Vgl. de Lasaulx de mortis dominatu in veteres commentatio theologico-philosophica. Monaci apud Cottam. 1835. Jedoch übersieht diese Schrift die substantiellen, auf wirklicher Ahnung des Göttlichen beruhenden Seiten des antiken Lebens ganz; vgl. oben Abschnitt V.

Macht*), und so kommt es denn, dass sich Unglückliche bei dem Dichter nicht selten den Tod wünschen, dass sich in Manchen sogar der Gedanke des Selbstmordes regt.

14. Denn freilich das absolut höchste der Güter ist das Leben nicht. Der Mensch hat wesenhafte Interessen, wirkliche oder vermeintliche, denen er es willig opfert. Solche beherrschen ihn beim Tod für das Vaterland, für Weib und Kinder; Il. *ο*, 494—499: *ὃς δέ κεν ὑμέων βλήμενος ἠὲ τυπεὶς θάνατον καὶ πότμον ἐπίσπῃ, τεθνάτω· οὔ οἱ ἀεικὲς ἀμυνομένῳ περὶ πάτρης τεθνάμεν· ἀλλ᾽ ἄλοχός τε σόη καὶ παῖδες ὀπίσσω, καὶ οἶκος καὶ κλῆρος ἀκήρατος, εἴ κεν Ἀχαιοὶ οἴχωνται σὺν νηυσὶ φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν· ν*, 426: *ἵετο δ᾽ αἰεὶ (Ἰδομενεύς) ἠέ τινα Τρώων ἐρεβεννῇ νυκτὶ καλύψαι, ἢ αὐτὸς δουπῆσαι ἀμύνων λοιγὸν Ἀχαιοῖς.* Für Priamos ist ein solches Interesse das Wiedersehn der Leiche des Sohnes Il. *ω*, 226, für Achilleus die Befriedigung der Rache Il. *σ*, 115. Ehe Hektor einen Schlechteren sagen hört, dass er im eitlen Vertrauen auf seine Kraft das Volk zu Grunde gerichtet habe, will er lieber, wenn er dem Achilleus nicht obsiegen kann, selber rühmlich vor dem Thore fallen; Il. *χ*, 108: *ἐμοὶ δὲ τότ᾽ ἂν πολὺ κέρδιον εἴη ἄντην ἢ Ἀχιλῆα κατακτείναντα νέεσθαι, ἠέ κεν αὐτὸν ὀλέσθαι ἐυκλειῶς πρὸ πόληος.* Eben so wollen die Achaier lieber sterben als Patroklos' Leiche den Feinden preisgeben Il. *ρ*, 415 — 422. Aber in diesen Fällen wird mit dem Tode nicht die Ruhe des Jenseits, sondern ein anderes substantielles Gut gesucht. Jene wird dann begehrt, wenn das Leben diesseits durch Schande oder durch Unglück allen Gehalt für den Menschen verloren hat. So für Achilleus bei vereitelter, verfehlter Bestimmung; Il. *σ*, 98: *αὐτίκα τεθναίην, ἐπεὶ οὐκ ἄρ᾽ ἔμελλον ἑταίρῳ κτεινομένῳ ἐπαμῦναι·* aus gleichem Grunde für die Freier, wenn sie nicht im Stande sind, Penelope durch den Bogenschuss zu gewinnen; Od. *φ*, 154: *ἐπεὶ ἦ πολὺ φέρτερόν ἐστιν τε-*

*) Derselbe Gedanke findet sich auch bei Aeschylus z. B. Prom. 754: *αὕτη γὰρ ἦν ἂν πημάτων ἀπαλλαγή* und aus Prom. sol. bei Cic. Tusc. 2, 10, 25: amore mortis terminum anquirens mali. [Andre Stellen s. in N. Th. VII §. 11.]

θνάμεν, ἢ ζώοντας ἁμαρτεῖν, οὐδ' ἕνεκ' αἰεὶ ἐνθάδ' ὁμιλέομεν, ποτιδέγμενοι ἤματα πάντα. Ferner für Peleus, nachdem Griechenland seine Ehre verloren; Il. *η*, 129: *τοὺς νῦν* (die sonst ihm gerühmten Achaierhelden) *εἰ πτώσσοντας ὑφ' Ἕκτορι πάντας ἀκούσαι, πολλά κεν ἀθανάτοισι φίλας ἀνὰ χεῖρας ἀείραι, θυμὸν ἀπὸ μελέων δῦναι δόμον Ἄιδος εἴσω·* für Eupeithes, wenn der Freiermord nicht gerächt wird; Od. *ω*, 434: *εἰ δὴ μὴ παίδων τε κασιγνήτων τε φονῆας τισόμεθ', οὐκ ἂν ἔμοιγε μετὰ φρεσὶν ἡδὺ γένοιτο ζωέμεν, ἀλλὰ τάχιστα θανὼν φθιμένοισι μετείην.* Aussicht auf endloses Unglück macht dem Odysseus den Tod begehrenswerth, sowohl als er von Kirke das ihn zur Fahrt in den Hades bestimmende Verhängniss vernimmt (Od. *κ*, 497: *οὐδέ τι θυμὸς ἤθελ' ἔτι ζώειν καὶ ὁρᾶν φάος ἠελίοιο*), als auf der Insel Kalypso's (*θανέειν ἱμείρεται* Od. *α*, 59). Odysseus in Bettlergestalt erklärt, er würde, wenn an den Freiern die Rache nicht gelinge, lieber unter ihren Händen fallen, als ihr so gar schnödes Treiben immer mit ansehn (Od. *π*, 105 ff.). Für Penelope hat das Leben Gehalt und Bedeutung verloren mit dem Verlust des Gatten; Od. *σ*, 202: *αἴθε μοι ὣς μαλακὸν θάνατον πόροι Ἄρτεμις ἁγνὴ αὐτίκα νῦν, ἵνα μηκέτ' ὀδυρομένη κατὰ θυμὸν αἰῶνα φθινύθω, πόσιος ποθέουσα φίλοιο παντοίην ἀρετήν·* sie will um ihn zu sehn und keines anderen Mannes zu werden hinab in den Hades gehn, Od. *υ*, 61 ff.; für Laertes mit dem Verluste des Sohns und der Gattin, so dass er wie Penelope betet um den Tod, Od. *ο*, 353 ff. Antilochos fürchtet, Achilleus könne im wüthenden Schmerz um Patroklos selber Hand an sich legen (Il. *σ*, 33: *χεῖρας ἔχων Ἀχιλῆος· — δείδιε γὰρ μὴ λαιμὸν ἀποτμήξειε σιδήρῳ*); Odysseus endlich, als ihn Aiolos' Winde vom schon erblickten Vaterlande wiederum hinweg wehn, erwägt in seinem Herzen, ob er ausharren, ob er sich ins Meer stürzen solle (Od. *κ*, 50). Die unglückliche Epikaste (Jokaste) macht ihren Leiden wirklich mit dem Strick ein Ende, Od. *λ*, 277. 278.

15. In allen diesen Seelenzuständen erscheint der Tod als Eingang zur Ruhe; wenigstens soll er der Unruhe und Kümmerniss dieses Lebens entschieden ein Ende machen. Aber es fragt sich eben, was nach homerischer Vorstellung

der Mensch im Tode gewinnt, ob sich in ihm wirklich das Sehnen des menschlichen Herzens stillt. Dies ist nicht der Fall. Gerade das ist des Menschen Unseligkeit, dass er ein *δειλὸς βροτὸς* ist, dass er gelitten hat im Leben, um noch unglücklicher zu werden im Tode.

Denn also wird der homerische Mensch in seinen Ansichten von Leben und Tod umhergetrieben. Derselbe Mensch kann das Leben verwünschen und den Tod hassen. Penelope sagt Od. *υ*, 80: *ἤ ἔμ' ἐυπλόκαμος βάλοι Ἄρτεμις, ὄφρ' Ὀδυσῆα ὀσσομένη καὶ γαῖαν ὕπο στυγερὴν ἀφικοίμην*. Der Tod heisst *κακὸς* Il. *γ*, 173; *π*, 47, der *σκότος*, das finstere Todtenreich, *στυγερὸς* Il. *ε*, 47; *π*, 607, die Verstorbenen *ὀϊζυροί* Od. *δ*, 197 (denn aus dem Zusammenhang erhellt, dass hier unter *βροτοί* die Verstorbenen*) zu verstehn sind). Der höchste Grad des Hasses ist Etwas zu hassen wie den Tod; Il. *γ*, 454: *ἶσον γάρ σφιν πᾶσιν ἀπήχθετο Κηρὶ μελαίνῃ*, wie Il. *ι*, 312. Der Aides ist auch desswegen unter den Göttern der verhassteste, *θεῶν ἔχθιστος ἁπάντων* Il. *ι*, 159, so gewiss, als das Leben relative der Güter höchstes ist; ib. 401: *οὐ γάρ ἐμοὶ ψυχῆς ἀντάξιον, οὐδ' ὅσα φασὶν Ἴλιον ἐκτῆσθαι* etc. Und will man directe Aeusserungen, so heisst es Od. *μ*, 341: *πάντες μὲν στυγεροὶ θάνατοι δειλοῖσι βροτοῖσιν*. Naiv drückt die Unlust zu sterben aus Il. *φ*, 65: *πέρι δ' ἤθελε θυμῷ ἐκφυγέειν θάνατόν τε κακὸν καὶ Κῆρα μέλαιναν*, er hatte eben gar keine Lust zu sterben; cf. 48: *ὅς μιν ἔμελλεν πέμψειν εἰς Ἀΐδαο, καὶ οὐκ ἐθέλοντα νέεσθαι*. Die Seele geht in den Hades *ὃν πότμον γοόωσα* Il. *π*, 857; *χ*, 363. Und was mehr denn dies Alles beweist: als Odysseus im Hades den Achilleus über den Tod mit den Worten trösten will, dass er, wie er im Leben gleich den Göttern geehrt gewesen, so nun auch der König der Todten sei, erwiedert ihm dieser die berühmten Worte: *μὴ*

*) [Doch wohl nicht als Verstorbene. Uns scheint der Dichter *ὀϊζυροὶ βρ.* hier in demselben Sinne wie sonst gebraucht zu haben, und ihm aus dem hypothetischen Satz v. 196 der leicht zu ergänzende Gedanke vorzuschweben *εἴ κε* oder *οἵ κε θάνωσι*· mit Ameis aber die Ueberlebenden unter diesen *βροτοί* zu verstehen, halten wir für unstatthaft; vgl. Nitzsch.]

δή μοι θάνατόν γε παραύδα, φαίδιμ' Ὀδυσσεῦ· βουλοίμην κ' ἐπάρουρος ἐὼν θητευέμεν ἄλλῳ, ἀνδρὶ παρ' ἀκλήρῳ, ᾧ μὴ βίοτος πολὺς εἴη, ἢ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν (Od. λ, 488 ff.).

Es wird somit die Erörterung der Frage nothwendig, in wie fern denn der Tod ein so grosses Unglück sei. Wir stellen das Resultat derselben gleich an die Spitze der Erörterung: weil im Tode das Ich, das menschliche Selbstbewusstsein, die Existenz der sich selbst wissenden Persönlichkeit aufhört. [Vgl. §. 25.]

16. Der Tod ist Scheidung der Seele vom Leib; d. h. im Tode verlässt die *ψυχή*, das Princip des animalischen, nicht des geistigen Lebens, den Leib, um in den Hades zu gehn *). [*Ψυχή* stammt unzweifelhaft von *ψύχω*, dessen Grundbedeutung: spirare, hauchen, am deutlichsten ersichtlich wird aus Il. *υ*, 438: *καὶ τόγ' (Ἕκτορος δόρυ) Ἀθήνη πνοιῇ Ἀχιλλῆος πάλιν ἔτραπε κυδαλίμοιο, ἦκα μάλα ψύξασα·* **) nur darf man nicht mit Damm und Duncan die einzig natürliche Erklärung Aristarchs gegen die geschraubte von Schol. BV vertauschen. *Ψυχή* ist also eigentlich der Hauch (wie spiritus, anima, das hebr. ruach, nephesch, neschamah, oder in gleicher Begriffsentwicklung ***): sskr. atman, *ἀυτμήν*, ahd. atum d. h.) der „lebendige Odem." Daher werden ihr nie geistige Funktionen beigelegt und „von lebenden Menschen gebraucht der Dichter das Wort nur, wenn eine Vor-

*) Vergl. die sehr verdienstliche Abhandlung Völcker's über die Bedeutung von *ψυχή* und *εἴδωλον*. Giessen 1825 sammt der Recension von Baumgarten-Crusius in Jahns Jbb. 1827 p. 144 ff. Halbkart's Psychologia Homerica. Züllichau 1796 giebt sehr wenig Ausbeute. Vgl. auch Nitzsch I, 187 [mit Zusatz; p. 284] III p. 340 ff. u. nachher S. 383 d. letzte Note.

**) [Lautlich geht das Wort wohl auf *ψύω* = *πτύω* zurück — vgl. die Analogieen bei Kuhn in s. Ztschr. IV p. 35 f. mit Curtius Etym. I n. 382 — und dies scheint wie die verwandten Wörter in andern Sprachen ein Onomatopoietikon zu sein. Döderlein vergleicht, nach freundlicher Privatmittheilung, ebenfalls *ψύττω* mit *πτύω* wie *ὄψον* mit *ὀπτόν*, *ὕψος* mit *ὕπατος*, *ψήν* mit *πτήν*, *ψίλον* mit *πτίλον* u. a.]

***) [Vgl. auch Curtius Grdz. I n. 564 über *εἰμί* u. s. w.]

stellung des Todes oder Sterbens im Hintergrunde steht." Dass sie eigentlich materiell gedacht ist, darüber vergl. §. 20 und besonders §. 28.] Sie war im Leibe gleichsam verschlossen als etwas von ihm Abgesondertes, für sich Bestehendes, das, sobald im Tode seine Bande gelöst sind (*λύθη ψυχή τε μένος τε*, Il. *θ*, 123), durch den Mund (Il. *ι*, 409) oder durch die Wunde (Il. *ξ*, 518 coll. *π*, 505; 856; *χ*, 362), zu entweichen eilt [vgl. *ι*, 609: *εἰσόκ' ἀυτμὴ ἐν στήθεσσι μένῃ*]. Jedoch mit und in der *ψυχή*, diese für sich und allein genommen, ist wie gesagt nur das animalische Leben entwichen: *ψυχὴ δὲ λέλοιπε*, Od. *ξ*, 134 [*σ*, 91]; auch von Thieren wie v. 426: *τὸν δ' ἔλιπε ψυχή* vom geschlagenen Schwein; *ψυχὴ* heisst zuweilen geradezu das Leben; Il. *χ*, 161: *ἀλλὰ περὶ ψυχῆς θέον Ἕκτορος*· ib. 325: *λαυκανίην, ἵνα τε ψυχῆς ὤκιστος ὄλεθρος*· [Il. *ι*, 322: *αἰεὶ ἐμὴν ψυχὴν παραβαλλόμενος* wie Od. *γ*, 74 = *ι*, 255 *ψυχὰς παρθέμενοι*, wofür *β*, 237: *σφὰς γὰρ παρθέμενοι κεφαλάς* steht; vgl. auch *χ*, 245; Il. *χ*, 338; *ν*, 763; *ω*, 168; *χ*, 257; *ω*, 754; Od. *χ*, 442; *α*, 5; *ι*, 423]; auch wird sie mit *αἰών* parallelisirt [über dessen Unterschied von *βίος* und *ζωή* Döderlein Gl. §. 1039, über dessen Etymologie Curtius I n. 585 handelt]; Il. *π*, 453: *λείπει ψυχή τε καὶ αἰών*. Der Geist vergeht durch ihr Entschwinden nur mittelbar, insofern nämlich, als der Leib, der eigentliche Träger des Geistes, von der *ψυχή*, vom animalischen Leben verlassen, alle Fähigkeit verloren hat, die ihm zugehörigen Organe des geistigen Lebens in Bewegung zu setzen; hinwiederum wird die *ψυχή*, vom Leibe getrennt, zum *εἴδωλον*, — *ψυχὴ καὶ εἴδωλον* Il. *ψ*, 104 [vgl. v. 66 f. und *λ*, 51 mit 93] zum wesen- und bewusstlosen Scheinbild des ehemaligen wirklichen Menschen, einem Schatten (Od. *κ*, 495), einem Traumbild (ib. *λ*, 222), einem Rauche gleich (Il. *ψ*, 100). (Man vgl. die Beschreibung bei Lucian. ver. hist. 2, 12).

Dass nun der eigentliche Mensch der Leib*) sei, wird

---

*) [Diese Ansicht ist auch festgehalten N. Thl. VII, 31. Nach Grotemeyer p. 36 ist der eigentliche Mensch vielmehr: der in die Unterwelt gehende Schatten; s. B. Od. *ι*, 523; Il. *γ*, 322; *ζ*, 410; 423; *ξ*, 456; *υ*, 336 u. v. a. — Bemerkenswerth ist allerdings,

mehrere Male geradezu ausgesprochen; Il. α, 4: πολλὰς δ' ἰφθίμους ψυχὰς Ἄϊδι προΐαψεν ἡρώων· αὐτοὺς δὲ ἑλώρια τεῦχε κύνεσσιν (sie selber, d. h. ihr rechtes, wahres Ich); ψ, 65: ἦλθε δ' ἐπὶ ψυχὴ Πατροκλῆος δειλοῖο, πάντ' αὐτῷ, μέγεθός τε καὶ ὄμματα κάλ', εἰκυῖα· womit zu vergleichen

---

dass zwar bekanntlich (vgl. auch Stellen wie Il. ε, 654) nur die ψυχὴ in den Hades wandert, nicht etwa der ganze Mensch und man doch häufig Wendungen liest, welche den Menschen überhaupt als in den Hades hinabgehend bezeichnen z. B. Il. ζ, 284; λ, 262 f.; π, 327; ψ, 50 f. Od. ζ, 11; λ, 425; Il. ο, 251 f.; ψ, 244; Od. ξ, 207. (Diese Stellen sind vom Vf. unter den verschiedenen Ausdrücken für „Sterben" mit gesammelt) vgl. ψ, 179. So wird auch der Schatten des Elpenōr von Odysseus ohne weiteres angeredet: Ἐλπῆνορ, πῶς ἦλθες ὑπὸ ζόφον ἠερόεντα; Man könnte daraus folgern wollen, dass vielmehr die ψυχὴ als der eigentliche Mensch betrachtet werde; allein dies folgt hieraus und aus den Stellen Grotemeyers so wenig als das Gegentheil aus Stellen wie Il. λ, 241 ὣς ὁ μὲν ἔνθα πεσὼν κοιμήσατο χάλκεον ὕπνον· denn es ist ja von der abgeschiedenen ψυχὴ d. h. vom εἴδωλον, vom Ebenbild des Körpers (vgl. Il. ψ, ff.), die Rede, welches so täuschend der äussern Erscheinung des Menschen vor seinem Tode gleicht, dass z. B. Odysseus ein solches umarmen will und man es also noch mit dem Namen des Menschen benannte. Es kommt hier zunächst die so zu sagen körperliche Eigenschaft dieser εἴδωλα in Betracht, wovon §. 28. Ueberhaupt möchten wir bezweifeln, dass der homerische Mensch selbst unbewusst über die Frage, ob der Leib oder der Geist in der Bestimmung menschlichen Wesens prävalire, eine bestimmte Ansicht gewonnen habe. So wird sich z. B. auch nicht entscheiden lassen, ob er geistige oder leibliche Vorzüge höher stellte; er schätzt sie beide hoch, am höchsten in ihrer Vereinigung, wenn der κρατερὸς αἰχμητὴς zugleich ein ἐπίφρων ἀνήρ ist und die Frau οὔτινός ἐστι χερείων οὐ δέμας οὐδὲ φυήν, οὔτ' ἂρ φρένας οὔτε τι ἔργα (Abschn. I §. 33). Und dies ist auch nur die Consequenz aus seiner Ansicht vom Leben und dem Wesen des Menschen überhaupt; doch hierüber Einiges im folgenden §. 25. — Welcker GL. I p. 811 sagt: „Was nach dem Aufhören des Blutlebens bleibt und fortdauert, muss immer als das Ich, das persönliche des Leibes angesehen werden" — von uns allerdings, dies wollen auch wir nicht läugnen; ob aber auch der homerische Mensch sich dieses Verhältnisses bewusst war, ist eine andere Frage.]

ib. v. 107: εἴκτο δὲ θέσκελον αὐτῷ· Od. λ, 601: τὸν δὲ μετ' εἰσενόησα βίην Ἡρακληείην, εἴδωλον· αὐτὸς δὲ (der wirkliche leibhaftige Herakles) μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσιν τέρπεται ἐν θαλίῃς. [So hat Völcker a. O. p. 23 die Sache dargestellt; gegen ihn und über die letzte Stelle vergleiche man die Nachweisungen bei Nitzsch (III p. 341 f. 335 ff.); Ameis versucht nach unsrer Meinung vergebens die Stelle zu retten. Sie gehört, wie schon in der Anm. zu Il. γ, 278 p. 276 f. und von Nitzsch auch in der Sagenposie z. B. p. 131 bemerkt ist, einer grösseren Interpolation an.] Drum wird auch nicht blos der Kürze wegen, sondern recht bedeutsam [dies bestreitet Grotemeyer p. 36] dem Leichname noch der Name der Person gegeben; Il. ψ, 21: πάντα γὰρ ἤδη τοι τελέω, τὰ πάροιθεν ὑπέστην, Ἕκτορα δεῦρ' ἐρύσας δώσειν κυσὶν ὠμὰ δάσασθαι· ib. 45: πρίν γ' ἐνὶ Πάτροκλον θέμεναι πυρί· ib. 182: Ἕκτορα δ' οὔτι δώσω Πριαμίδην πυρὶ δαπτέμεν, ἀλλὰ κύνεσσιν. Vgl. auch ω, 227 [1]). In wiefern aber der Leib Bedingung und Träger des Geistes sei, wird aus folgendem Abriss der homerischen Psychologie, so hoffen wir, erhellen *).

---

1) Gegensatz Plat. Phaed. p. 115 E. [wo freilich ἐμοῦ τὸ σῶμα und τοὐμὸν σῶμα ausdrücklich steht; aber kurz zuvor auch: οὐκέτι ὑμῖν παραμενῶ, ἀλλ' οἰχήσομαι ἀπιὼν εἰς μακάρων δή τινας εὐδαιμονίας u. a. Vgl. übrigens Od. λ, 51 mit 58, wo ausdrücklich der abgeschiednen ψυχὴ Ἐλπήνορος sein σῶμα, sein Leichnam entgegengestellt wird.]

*) [Diese vor zwanzig Jahren geschriebene Darstellung hat seitdem theils Zustimmung, theils Widerspruch von der gelehrten Welt erfahren. Letzteren hauptsächlich wegen der Scheidung des Lebensprincips in ein körperliches und geistiges. - So weicht Helbigs Darstellung im Programm der Dresdn. Kreuzschule 1840: de vi et usu voce. φρένες, θυμός similiumque ap. Hom. und in der Recension der ersten Aufl. dieses Werkes ZfAW. 1848 p. 663 besonders in diesem Punkte von der obigen des Vf. ab; dann unter anderen auch Welcker GL. I p. 810 f., insbesondre aber Grotemeyer „Homers Grundansicht von der Seele" im Programm der höheren Lehranstalt zu Warendorf 18$^{53}/_{54}$, welchem Ameis in der Recension ZfAW. 1855 p. 338—342 in der Hauptsache zustimmt. Dem verewigten Verfasser war es nicht mehr vergönnt, so sehr er es wünschte, dies Programm selbst kennen zu

17. [Zuvörderst sei mit einem Wort an die bekannte Thatsache erinnert, dass Homer und die Alten überhaupt den Kopf und das Gehirn nicht als Organe des geistigen Lebens betrachteten, sondern diesem seinen Sitz in der Brust anwiesen. Grotemeyer findet p. 5 den natürlichen Grund davon in dem Mangel an der Erfahrung, dass angestrengtes Nachdenken vor allem Kopf und Gehirn afficirt, weil abstractes Denken überhaupt jener Zeit abging, wohl aber fühlte sie Erregungen des Gemüths, die sich in der Brust — durch Athem und Pulsschlag — offenbarten.] Es giebt I. ein rein körperliches Princip des geistigen Lebens: dies sind die φρένες *), das Zwerchfell, welches die edleren Einge-

---

lernen; er trug dies dem Herausgeber auf. Dieser befindet sich aber nun in dem Falle, im Allgemeinen ebenfalls der gegnerischen Ansicht zustimmen zu müssen, und wenn er gewiss überzeugt wäre, dass dies auch bei dem verewigten Vf. der Fall sein würde, so hätte das ganze folgende Capitel eine Umgestaltung erfahren. Da er aber zu dieser Ueberzeugung sich nicht berechtigt glaubt, hat er es für passend gehalten, Grotemeyer's Ansicht im Folgenden an den betreffenden Stellen kurz anzudeuten, ebenso aber auch seine eigene Ansicht nicht zu verschweigen. Vielleicht wird es ihm möglich, dieselbe mit Anfügung aller einschlägigen bereits von ihm gesammelten Stellen ausführlicher besonders darzulegen. Ob und wie etwa die Schrift von Martini: scienza del cuore tratta della Iliade. 2 voll. Torino 1825 diesen Gegenstand behandelt, ist ihm nicht bekannt geworden. Einiges hieher Gehörige hat auch Hartung im diesjährigen Osterprogramm von Schleusingen behandelt.]

*) [Die Ableitung dieses Worts, wie des synonymen πραπίδες, hat alten und neuen Etymologen viel zu schaffen gemacht. Dem Begriff nach am einfachsten wäre die von φράσσω, womit Grotemeyer auch frenum in Zusammenhang bringt. Die Annahme einer Verwandtschaft zwischen jenem Verbum und φρήν scheint jedoch trotz Lobeck sehr gewagt. Gegen die Ableitung meines hochverehrten Lehrers Döderlein Gl. §. 952 (φράζω, φραίνω, φρήν) habe ich das Bedenken, ob wohl ein Körpertheil von vorne herein vom Denken seinen Namen bekommen kann? Leo Meyer in Kuhns Ztschr. V, 374 denkt an sskr. plihan Milz; (ἀ-σφραίνομαι?). Minder wahrscheinlich dünkt mich ein Zusammenhang mit sskr. prâna (halitus, spiritus, vita — Bohlen b. Lob., Bopp) oder mit dem Stamm von φρήτρη (Ebel Ztschr. I, 297).]

weide, Herz, Leber u. s. w. von den unedleren scheidet; [wahrscheinlich rechnete man, nach Grotemeyers sinnreicher Vermuthung, dazu auch die damit theilweise verwachsenen Häute, welche Herz und Lungen umhüllen; so würde sich der Plural einfach erklären. Vgl. *ἧπαρ ὑπὸ πραπίδων* Il. *ν*, 412 und] Il. *π*, 481: *ἀλλ' ἔβαλ', ἔνθ' ἄρα τε φρένες ἔρχαται ἀμφ' ἀδινὸν κῆρ*· Od. *ι*, 301: *οὐτάμεναι πρὸς στῆθος, ὅθι φρένες ἧπαρ ἔχουσιν*· [Il. *κ*, 10 mit *ο*, 627 und *ϑ*, 124 = 316 cf. *ρ*, 83: *Ἕκτορα δ' αἰνὸν ἄχος πύκασε φρένας ἀμφιμελαίνας*.] Wir erweisen dies erstlich damit, dass wir zeigen, wie die Funktionen des Geistes, Empfinden, Denken und Wollen, in diesen *φρένες* sämmtlich ihren Sitz haben. Zuvörderst Empfindung und Gefühl; denn der Dichter sagt *τέρπεσθαι φρεσὶν* und Aehnliches, *πένθος ἐνὶ φρεσίν, ἄχος ἕλε φρένα, τί δέ σε φρένας ἵκετο πένθος; πόνος* oder *ἄχος φρένας ἀμφιβέβηκεν*, [*ἡ κέ μοι αἰνὸν ἄχος ἀπὸ πραπίδων ἔλθοι* *χ*, 43], *δείδοικα κατὰ φρένα*, [*δέος ἐν φρεσὶ πίπτει, μετὰ φρ. δείδιθι*,] *ἔολπας ἐνὶ φρεσὶν* (Il. *φ*, 583), *αἰδεῖσθαι φρεσί* coll. Il. *ν*, 121: *ἐν φρεσὶ θέσθε ἕκαστος αἰδῶ καὶ νέμεσιν*· *ἀλλὰ μάλ' οὐκ Ἀχιλῆϊ χόλος φρεσίν, ἀλλὰ μεθήμων*· *δάκε δὲ φρένας Ἕκτορι μῦθος*· [vgl. noch *π*, 61; *τ*, 127; Od. *ρ*, 238. Ebenso *ἔρως* und *ἵμερος*: *γ*, 442; *ξ*, 294; hymn. in Ven. 57; Versöhnlichkeit *τ*, 178 und Hartherzigkeit *ω*, 114; 135; Od. *ψ*, 172; Mitleid und Rührung: *ϑ*, 202; Od. *ξ*, 82; *σ*, 324; *ο*, 486.] Ferner Bewusstsein und Gedächtniss. Der Schlaf, der dem Bewusstsein ein Ende macht, wird ausgegossen *ἐπὶ βλεφάροισιν ἰδὲ φρεσὶ πευκαλίμῃσιν* (Il. *ξ*, 165). Als Sitz des Gedächtnisses erscheinen die *φρένες* in dem häufigen *σῇσιν ἔχε φρεσί* [noch häufiger *σὺ δ' ἐνὶ φρεσὶ βάλλεο σῇσιν* „nimm das zu Herzen"; *ἔπος ἐνὶ φρεσὶ θήσω* und *ἀλλ' ἔχε' ἐν φρεσὶ μῦθον*], wie auch wir sagen: behalte das im Herzen, und eigentlich das Gedächtniss meinen; ferner in Il. *ρ*, 260: *τῶν δ' ἄλλων τίς κεν ᾗσι φρεσὶν* (mittelst eigener Erinnerung) *οὐνόματ' εἴποι, ὅσσοι δὴ μετόπισθε μάχην ἤγειραν Ἀχαιῶν* [vgl. *ἐκλάθετο φρεσὶν ᾗσιν* Od. *κ*, 557 vgl. Il. *ε*, 285]. Dann alle Thätigkeiten des Verstandes: *γιγνώσκω δὲ καὶ αὐτὸς, ὅ τοι πινυτὴ φρένας ἵκει* Od. *υ*, 228; ingleichen *εἰδέναι κατὰ φρένας, γνῶναι ἐνὶ φρεσίν, ἐπίστασθαι φρεσὶν ἄρτια βάζειν, ἔπεα φρεσὶν εἰδέναι*,

φράζεσθαι ἐν φρεσίν, νοεῖν, ὁρμαίνειν, μενοινᾷν, μερμηρίζεσθαι, [μήδεσθαι] φρεσίν oder μετὰ φρεσίν, ἰδέσθαι ἐνὶ φρεσὶν ἠδὲ δαῆναι, φρεσὶ σύνθετο θέσπιν ἀοιδήν etc. Daher sind auch bei allen Störungen des Verstandes die φρένες betheiligt; so bei den vom Weine bewirkten: περὶ φρένας ἤλυθεν οἶνος Od. ι, 362; οἶνος ἔχει φρένας Od. σ, 331; δαμασσάμενος φρένας οἴνῳ Od. ι, 454: βεβαρηότα φρένας οἴνῳ Od. τ, 122; φρένας ἄασεν οἴνῳ Od. φ, 297; bei Bethörungen aller Art, insbesondere bei solchen, welche die Gottheit bewirkt; βλάπτειν, ἠπεροπεύειν φρένας, ἐξελέσθαι φρένας, was einige Male Zeus thut [ζ, 234; ι, 377; ο, 724; Athene σ, 311; θεοὶ η, 360 vgl. τ, 88; Od. ξ, 178; dazu kommt: φρένας ἠλὲ und σ, 327: σύγε τις φρένας ἐκπεπαταγμένος ἐσσί mit Il. ν, 394: ἐκ δέ οἱ ἡνίοχος πλήγη φρένας], ἄτη φρένας εἷλε Il. π, 805; ferner: ἐκ γὰρ πλήγη φρένας Il. π, 403 coll. Il. η, 360: ἐξ ἄρα δή τοι ἔπειτα θεοὶ φρένας ὤλεσαν αὐτοί. Hiezu gehört das μαίνεσθαι φρεσί Il. θ, 360; [vgl. ω, 114; θ, 413.] Endlich sind die φρένες auch der Sitz des teleologisch bestimmten Denkens, des Gedenkens oder des Wollens. Daher der Dichter sagt πείθειν φρένα, νόστον μετὰ φρεσὶ βάλλειν, [τιτύσκετο δὲ φρεσὶν ᾗσιν· vgl. auch andre hieher gehörige Wendungen Od. χ, 235; β, 363; ο, 326; ζ, 65; ν, 362; π, 436; ω, 357; α, 151; η, 208; Il. σ, 463; τ, 29; 213; 343; ferner Od. θ, 154 und] αἰεί τοι τὰ κάκ' ἐστι φίλα φρεσὶ μαντεύεσθαι, σφῶϊν δ' ὧδε θεῶν τις ἐνὶ φρεσὶ ποιήσειεν αὐτοὺ θ' ἑστάμεναι κρατερῶς καὶ ἀνωγέμεν ἄλλους, in euch beiden aber wirke eine Gottheit den Entschluss etc. Darum ist es auch begreiflich, dass die βίη und ἀλκὴ in den φρένες wohnt; Il. γ, 45: οὐκ ἔστι βίη φρεσί· Il. υ, 381: φρεσὶν εἱμένος ἀλκήν· vgl. δ, 245; π, 157. [Daher auch der standhafte Muth μένος φ, 145; Od. α, 89 und θάρσος Od. γ, 76; ζ, 140.] — Selbst das sinnliche Begehren, der Appetit, hat dort seinen Sitz: σίτου τε γλυκεροῖο περὶ φρένας ἵμερος αἱρεῖ Il. λ, 89.

18. Irren wir nicht sehr, so hat man in allen diesen verzeichneten Stellen φρένες als den Körpertheil, als das leibliche Zwerchfell zu denken. [Eine scharf bestimmte Grenze hier ziehen zu wollen, wäre allerdings misslich und mit Recht ist darauf aufmerksam gemacht worden, dass wir bei gar vielen Wendungen, in denen wir vom „Herzen“ sprechen, uns selbst

nicht bestimmt bewusst sind, ob es physisch, ob psychisch zu verstehen ist; vgl. Grotem. p. 21.] Metonymisch wird aber der Sitz der geistigen Thätigkeit auch für diese selber gesetzt, theils in Ausdrücken, die noch an die ursprüngliche Bedeutung erinnern, theils schon so, dass *φρένες* geradezu für Geist, Gesinnung überhaupt, insbesondere gern für Verstand im eigentlichen Sinne steht. Wir erinnern an die Ausdrücke *φρένες ἐΐσαι, ἔμπεδοι, ἐναίσιμοι, ἀκεσταί, στρεπταί, ἀγαθαί·* Od. *λ*, 367: *σοὶ δ' ἔπι μὲν μορφὴ ἐπέων, ἔνι δὲ φρένες ἐσθλαί.* Hieran schliesst sich die specielle Bedeutung Verstand in Stellen wie Il. *ξ*, 141: *οὔ οἱ ἔνι φρένες, οὐδ' ἠβαιαί* coll. Od. *φ*, 288; *πῆ δή τοι φρένες οἴχονθ', ᾗς τὸ πάρος περ ἔκλε'*; Il. *ω*, 201; vergleiche *φρένες μαινόμεναι* Il. *ω*, 114; *νῦν δέ σευ ὠνοσάμην πάγχυ φρένας* Il. [Die *φρένες* gelten sogar — wie *πραπίδες* vgl. Il. *α*, 608; *υ*, 12; *σ*, 380; 482; Od, *η*, 92; *θ*, 347 vgl. hymn. in Merc. 49 — hauptsächlich als Sitz der Verstandesthätigkeit; dies zeigt die überwiegende Zahl von Stellen dieser Bedeutung, auch noch bei Hesiod; und Ableitungen und Composita wie *φράζομαι, φράδμων, φραδμοσύνη, ἀφραδής, συμφράσσομαι, συμφράδμων, ἀμφι-ἐπι-μεταφράσσομαι, φρόνις, ἄφρων, ἀφραίνω, ἐπίφρων, χαλίφρων, ἀεσίφρων, ἀρτίφρων, δαΐφρων, ἐχέφρων, κερδαλεόφρων, ὀλοόφρων, περίφρων, πολύφρων, σαόφρων, φρονέω* und seine Composita *εὖ φρονέω, ἀλλο-* und *δολοφρονέω* u. a. beziehen sich alle auf eine der oben angeführten Verstandesthätigkeiten oder auf den Verstand überhaupt. — Auch hat Ameis*) richtig bemerkt (vgl. §. 17 a. Anf.), dass der Singular von *φρένες* überall psychisch zu fassen ist: *φρήν, φρενὶ* *ζ*, 65, *φρένα* und besonders *κατὰ φρένα* in Verbindung mit *μερμήριζε, οἶδε, ὥρμαινε* und Ausdrücken der Freude, des Schmerzes, der Furcht, des Zornes; in *ἐς φρένα θυμὸς ἀγέρθη* (?)], *πεῖθε φρένα*, und in Il. *κ*, 46: (*Ζεὺς Ἑκτορέοις*) *ἐπὶ φρένα θῆχ' ἱεροῖσιν*, welches dem lat. animum advertere entspricht.] So steht *φρένες* nicht selten im Gegensatze von *εἶδος, φυή, κάλλος* und *ἔργα·* Od. *ρ*, 454: *οὐκ*

*) [In der ZfAW. 1855 p. 340, wo auch die Beweis-Stellen dafür angeführt sind.]

ἄρα σοίγ' ἐπὶ εἴδεϊ καὶ φρένες ἦσαν coll. Od. *δ*, 264: *οὔ τευ δευόμενον, οὔτ' ἂρ φρένας, οὔτε τι εἶδος* und ib. *ϑ*, 168: *οὔτε φυὴν, οὔτ' ἂρ φρένας*. Il. *α*, 115: *οὐ δέμας οὐδὲ φυήν, οὔτ' ἂρ φρένας, οὔτε τι ἔργα·* Il. *ν*, 432: *κάλλεϊ καὶ ἔργοισιν ἰδὲ φρεσίν*.

19. Dass die *φρένες* das körperliche Princip des geistigen Lebens sind, erweisen wir zweitens damit, dass, wenn der Thierseele Eigenschaften zugeschrieben werden, welche den Thätigkeiten des menschlichen Geistes analog sind, diese gleichfalls auf den *φρένες* beruhn und denselben inhärieren. So heisst es Il. *δ*, 245 von den Hirschkälbern: *οὐδ' ἄρα τίς σφι μετὰ φρεσὶ γίγνεται ἀλκή·* Il. *ρ*, 111 vom Löwen: *τοῦ δ' ἐν φρεσὶν ἄλκιμον ἦτορ παχνοῦται·* Endlich drittens, und dies ist das Schlagendste, daraus, dass dem Leblosen, wenn ihm geistige Thätigkeit zugeschrieben wird, ebenfalls *φρένες* beigelegt werden. Die mit Verstand begabten Phaiaken-Schiffe heissen Od. *ϑ*, 556 *τιτυσκόμεναι φρεσὶ νῆες* (vgl. Il. *ν*, 556, wo von Antilochos gesagt wird: *τιτύσκετο δὲ φρεσὶν ᾗσιν ἤ τευ ἀκοντίσσαι ἠὲ σχεδὸν ὁρμηθῆναι*). Il. *σ*, 419 heisst es von den aus Gold gefertigten Mädchen in Hephaistos' Haus: *τῇς ἐν μὲν νόος ἐστὶ μετὰ φρεσίν, ἐν δὲ καὶ αὐδὴ καὶ σθένος* etc. — [Gegen das zweite Argument bemerkt Grotemeyer p. 22, dass hier nur eine analoge Uebertragung geistiger Zustände von der Menschen- auf die Thierwelt vorliege, welche um so erklärlicher sei, als ja die Thiere auch ein Zwerchfell haben und diesem die gleichen Thätigkeiten wie dem menschlichen zugeschrieben würden, da Thier- und Menschenseele vom Dichter nicht wesentlich unterschieden werde. Eine solche Uebertragung sei auch in den letzteren Stellen anzuerkennen, die Phaiakenschiffe seien eben nach Menschenart beseelte Wunderdinge.]

20. Aber neben dem körperlichen Principe des geistigen Lebens giebt es H. auch ein unkörperliches, ein seelisches Princip desselben, ein geistiges Correlat der animalischen *ψυχή*. Das ist der *ϑυμός*. Denn obgleich sich aus dem Grundbegriffe von *ϑυμὸς*, welcher kraft der Abstammung des Wortes von *ϑύω* *) bekanntlich ein Wallen

*) [Vgl. Curtius Grdz. I n. 320 und Lobeck Rhem. p. 28 f. Wenn in

und Strömen, ein Brausen und Sieden ist (*θύσις καὶ ζέσις τῆς ψυχῆς* Plat. Cratyl.), besonders solche Bedeutungen herausgebildet haben, welche die Regungen des Triebes und Gefühls bezeichnen, Verlangen, Wille, Herz, Zorn, Muth u. dgl., so erscheint doch der *θυμὸς* nicht selten auch als Träger der geistigen Thätigkeiten überhaupt, so dass mittelst des *θυμὸς* nicht nur gefühlt, begehrt, geliebt, gezürnt, sondern auch gewusst, gedacht, überlegt und begriffen wird. Es geht im *θυμὸς* das Nämliche vor was in den *φρένες* vorgeht, und insofern ist *θυμὸς* als das unkörperliche Princip der geistigen Thätigkeiten dem körperlichen *φρένες* zu parallelisiren. [Gegen diese Schlussfolgerung spricht sich Grotemeyer p. 19 ff. aufs Entschiedenste aus, insbesondre weil die Consequenz davon wäre, dass Homer im Menschen eine doppelte Seele angenommen hätte. Ueberhaupt kenne Homer den Begriff der reinen Geistigkeit nicht, denke sich vielmehr *θυμὸς* und *ψυχὴ* materiell — hauch- und luftartig — u. s. w.]. Wir erinnern an *γηθήσει θυμὸς* neben *τέρπεσθαι φρεσίν*, an *θυμὸν χολώθη*, *ἐχολώσατο θυμῷ* neben *χόλος (ἐνὶ) φρεσίν*, an *θυμὸς ἐέλπεται* und dergleichen neben *ἔολπας ἐνὶ φρεσίν*, an *θυμῷ δεῖσαι*, *θυμῷ κήδεα ἔχειν* neben den vielen entsprechenden mit *φρένες* gebildeten Ausdrücken, an *αἰδῶ θέσθ' ἐνὶ θυμῷ* neben *ἐν φρεσὶ θέσθ' αἰδῶ* (Il. *ν*, 121), an *ἔρος θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι περιπροχυθεὶς ἐδάμασσε* (Il. *ξ*, 316) neben *ἔρως πυκινὰς φρένας ἀμφεκάλυψεν* (ib. 294), an *θυμὸν πείθειν* neben *φρένα πείθειν*. Ferner vergleichen wir *θυμῷ σάφα εἰδέναι*, *φράζεσθαι*, *κατὰ θυμὸν μερμηρίζειν*, *μνήσατο γὰρ κατὰ θυμὸν* u. dgl. mit den gleichbedeutenden oben wegen *φρένες* aufgeführten Redensarten, das *θυμῷ νοέω καὶ οἶδα ἕκαστα* (Od. *σ*, 228) mit dem *φρεσὶ νοεῖν* (Il. *ο*, 81), das *θυμὸς ἀεσίφρων* (Od. *φ*, 302) mit *ἄτη φρένας εἷλεν*. Das sinnliche Begehren hat im *θυμὸς* so gut als in den *φρένες* seinen Sitz; mit der oben angeführten Stelle Il. *λ*, 89 vergleiche *κεύθετε θυμῷ βρωτὺν* (Od. *σ*, 406),

---

ψυχὴ der lebendige Athem als Lebensbedingung erscheint, so deutet *θυμὸς* auf das den Körper vom Herzen aus durchströmende Blut; vgl. Grotemeyer p. 11.]

ἤραρε θυμὸν ἐδωδῇ (Od. ε, 95), δαιτὸς κεκορήμεθα θυμόν, πλησάμενος θυμὸν ἐδητύος etc. — Aus dieser Parallelisirung des körperlichen und unkörperlichen Princips der geistigen Thätigkeiten erhalten nunmehr Ausdrücke wie ὥρμαινε κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν, οὐδ' ἐνόησε κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν, wo man gewöhnlich mit Unrecht im Verstand und im Gemüth übersetzt, ihr eigentliches, vollständiges Licht; man wird sich nämlich, so gut man sich zur farrenäugigen Here bequemt hat, auch entschliessen müssen zu sagen: im Zwerchfell *) und in der Seele. [Dieses κατὰ φρ. κ. κ. θ. erscheint in Verbindung mit ὁρμαίνω Il. α, 193; λ, 411; ρ, 106; σ, 15; Od. δ, 120; ε, 365; 424; ζ, 118; — mit μερμήριξε Il. ε, 671; θ, 169; Od. δ, 117; κ, 151; υ, 10; ω, 235; — mit φράζεσθαι Il. ο, 163; Od. α, 294; — mit ἐνόησε (bedachte nicht) Il. υ, 264; — mit οἶδα Il. δ, 163; ζ, 447; Od. ο, 211; — vgl. Od. δ, 813: (ὀϊζύος ἠδ' ὀδυνάων,) αἵ μ' ἐρέθουσι κ. φρ. κ. κ. θ. — hymn. in Apoll. Del. 70: αἰνῶς δείδοικα. — Im θυμὸς geht besonders das Gemüthsleben vor sich — nach Grotemeyer p. 18 — und nur mit dessen Theilnahme das Erkennen; die φρένες sind der Verstand, in weiterer Bedeutung Sinn und Gesinnung überhaupt, und obige Verbindung entspricht also dem lateinischen mente animoque, dem deutschen „im Sinn und Gemüthe."] Aber gerade bei der Parallelisirung beider Principien tritt auch ihr Unterschied sehr deutlich hervor. Die φρένες, als etwas Körperliches, eignen sich nicht zum Subjekt einer geistigen Thätigkeit; diese geht wohl mittelst der φρένες und in denselben vor (φρεσίν, ἐν φρεσίν, κατὰ φρένας), aber nur einige Male treten die φρένες oder tritt vielmehr die φρὴν als handelndes Subjekt auf: ἐκλήθεται φρήν, ἐτράπετο φρήν [dann aber eben nicht als körperliches Organ; s. d. Note]. Dagegen handelt

---

*) [Dies ist allerdings nicht nöthig. Denn, vgl. auch Grotemeyer p. 18 f., φρένες bezeichnet nicht blos den Sitz der Verstandesthätigkeit als leibliches Organ, sondern sehr häufig (vgl. §. 18) letztere selbst, steht also geradezu für Verstand und es ist kein Grund vorhanden, gerade in obiger Verbindung das leibliche Zwerchfell unter φρένες zu verstehen, schon der Singular φρένα spricht dagegen; vgl. §. 18.]

der lebendige θυμὸς äusserst häufig selbst: θυμὸς ἀνώγει, κελεύει, ἤθελε, ἵετο, ἐβούλετο, ἐποτρύνει, οὐκ ἐάσει etc. Anhangsweise bemerken wir hier noch, dass θυμὸς aufs engste verwandt ist mit ἦτορ *) von ἄω [vgl. z. B. Od. υ, 22 mit 17] und mit κραδίη (vergl. [Od. α, 353; δ, 548; Il. ι, 635 und das häufige κραδίη καὶ θυμὸς κελεύει oder ὀτρύνει, ἀνώγει und] κραδίην καὶ θυμὸν ἵκανεν), endlich mit κῆρ, wenn gleich letzteres in Il. ζ, 523 τὸ δ' ἐμὸν κῆρ ἄχνυται ἐν θυμῷ als etwas specielleres denn θυμὸς, als in diesem enthalten erscheint. Vgl. Aeschyl. Agam. 995 ff. (961 H.). Die nähere Darlegung dieser Verwandtschaft würde für jetzt den Gang der Untersuchung nur stören; es wird sich weiter unten die Nothwendigkeit ergeben, wenigstens in einer Hauptrücksicht näher darauf einzugehn.

21. Für jetzt versuchen wir unsere Parallelisirung des θυμὸς als des unkörperlichen Princips der geistigen Thätigkeiten mit den φρένες als dem körperlichen noch weiter zu begründen. Unter den Bezeichnungen der Seelenkräfte spielen bei dem Dichter ausser den genannten auch μένος und νοῦς eine grosse Rolle. Was nun μένος betrifft, so ist es gemäss seiner Verwandtschaft mit μάω, μέμονα, μενεαίνω (vgl. Doed. **) Lectt. Hom. spec. III) der Drang; mit sinnlicher Anschaulichkeit steht Od. ω, 319: τοῦ δ' ὠρίνετο θυμὸς (des Odysseus in der Erkennungsscene mit Laertes), ἀνὰ ῥῖνας δέ οἱ ἤδη δριμὺ μένος προὔτυψε, φίλον πατέρ' εἰσορόωντι, es schlug ihm der kitzelnde Drang in die Nase,

*) Vgl. mit θυμοῦ δευόμενος das vollkommen gleichbedeutende βεβλαμμένος ἦτορ Il. π, 660. Vgl. Aeschyl. Agam. 479 (458 H.) φρενῶν κεκομμένος. [Die Ableitung von ἄημι oder näher vom Stamm ἀτ — wovon ätmen sskr. Hauch, Seele, ἀυτμή, ἀτμός· Curtius I n. 588 — scheint die passendere, obwohl das Suffix — vgl. Lobeck Rhem. p. 316 — beispiellos bleibt; Curtius übergeht das Wort mit Stillschweigen. Vgl. auch Döderlein Gl. §. 676 a. E.]

**) [Im Glossar §. 135 und 142 unterscheidet Döderlein zwei Homonyma, das eine von μέμονα μέμαα, das andere von μένω, „ohne geradezu die Möglichkeit läugnen zu wollen, dass es nur zwei divergirende Bedeutungen eines Wortes sind.“ Diese Möglichkeit hat Curtius Grdz. I n. 429 u. Einl. p. 84 wenigstens zur Wahrscheinlichkeit erhoben.]

wie wir sagen: es jückte ihn —; Il. τ, 200: ἄλλοτέ περ καὶ μᾶλλον ὀφέλλετε ταῦτα πένεσθαι, ὁππότε τις μεταπαυσωλὴ πολέμοιο γένηται, καὶ μένος οὐ τόσον ἦσιν ἐνὶ στήθεσσιν ἐμοῖσιν. [Vgl. ψ, 468: μένος ἔλλαβε θυμόν· ε, 136: δὴ τότε μιν τρὶς τόσσον ἕλεν μένος, wo v. 142 f. die Ableitung von μέμαα zeigen, ferner ϑ, 178; ρ, 503 und die Ausdrücke μένος ἄσχετε und ἐπισπόμενοι μενεῖ σφῷ· daher die Ableitungen μενεαίνω (in der Bedeutung: leidenschaftlich begehren), μενοινάω, μενοεικής, Ἰθαιμένης von ἰθύς wie ἰθαιγενής? vgl. Il. υ, 172; π, 602; ε, 506).] Es ist ferner die nach Bethätigung strebende Kraft [daher in Verbindung mit χεῖρες, γούνατα und mit den Epithetis ἔμπεδον, κρατερόν, ἠύ, ferner πυρός, Ἠελίοιο, ποταμῶν, ἀνέμων, ἵππων μένος und wie βίη in Umschreibungen von Personen z. B. κρατερὸν μένος Ἀκτορίδαο u. a. daher auch die Ableitung ὑπερμενής hochgewaltig (Od. τ, 62 ὑπερμενέοντες)]. Auch in allgemeinerem Sinne: Lebenskraft; [z. B. τοῦ δ' αὖθι λύθη μένος· λῦσεν δὲ βοὸς μένος?] daher es neben ψυχή steht in τοῦ δ' αὖθι λύθη ψυχή τε μένος τε Il. ε, 296 coll. ρ, 298: vgl. ἀπὸ γὰρ μένος εἵλετο χαλκὸς Il. γ, 294, ferner τὸ γὰρ μένος ἐστὶ καὶ ἀλκή, Essen und Trinken, Il. ι, 706. Weiter ist es der energische Wille, der vorwärts trachtende Muth, der hervorbrechende Zorn: αἲ γάρ πως αὐτόν με μένος καὶ θυμὸς ἀνείη — Il. χ, 346; μένος καὶ θυμὸς ἀνώγει, Il. ω, 198; so auch in dem häufigen Uebergangsvers: ὄτρυνε μένος καὶ θυμὸν ἑκάστου z. B. π, 210; ferner ἦλθον ἐγὼ παύσουσα τὸ σὸν μένος, Il. α, 207; ἔνθ' αὖ Τυδείδῃ Διομήδεϊ Παλλὰς Ἀθήνη δῶκε μένος καὶ θάρσος, Il. ε, 2; ἐμέων μενέων ἀπερωεύς Il. ϑ, 361 [daher μενεαίνω auch die Bedeutung von zürnen hat]. Niemals ist es die den Leib durchwallende Seele, nie das Herz, das Gemüth *) [wohl aber werden die Ablei-

---

*) Grotemeyer führt p. 38 dagegen die Stelle Od. τ, 493 an, wo Eurykleia dem eben erkannten Odysseus sagt: οἶσθα μὲν οἷον ἐμὸν μένος ἔμπεδον οὐδ' ἐπιεικτόν. Hier soll μένος mens bezeichnen; dagegen spricht aber schon der sonstige Gebrauch der Epitheta; sie will vielmehr versichern, dass selbst Gefahr ihr das Geheimniss nicht entlocken soll; dazu besitze sie Muth und Standhaftigkeit genug: ἕξω δ' ὡς ὅτε τις στερεὸς λίθος ἠὲ σίδηρος. Die

tungen εὐμενέτης, δυσμενής, δυσμενέων so gefasst werden müssen], nie das sinnliche Begehren, niemals endlich die Verstandesthätigkeit. Dies bezeichnet [abgesehen von φρήν und φρένες §. 18] der νοῦς*) als Denkkraft und Verstand überhaupt, [daher die Ableitungen ἄνοος, ἀγχίνοος, νοήμων, ἀνοήμων, νοεῖν wahrnehmen, denken, erdenken, part. praes. verständig, bedachtsam, νόημα auch Verstand;] zweitens als die actio des Denkens, [vgl. νόημα Gedanke η, 35] welche als Dichten und Trachten übergeht in die Sphäre des Willens [vgl. νοεῖν vorhaben, gedenken z. B. Il. ω, 560] und sich hier verallgemeinert in der Bedeutung: Denkart, Gesinnung (Od. σ, 136: τοῖς γὰρ νόος ἐστὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων, οἷον ἐπ' ἦμαρ ἄγῃσι πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε· vgl. νόος ἐναίσιμος, θεουδής [ἀπηνής, ἀτάρβητος· νόημα Sinn: Il. ω, 40; Od. η, 292; ν, 330 = ρ, 403; υ, 82]); endlich als das Gedachte, der Gedanke [wiederum wie νόημα z. B. Od. β, 363; ξ, 273], der sich näher bestimmt als Sinn, Plan und Rathschluss: Il. ο, 242: ἐπεί μιν ἔγειρε Διὸς νόος αἰγιόχοιο· Od. ξ, 490: ὁ δ' ἔπειτα νόον σχέθε τόνδ' ἐνὶ θυμῷ, fasste diesen Plan; οὔτι καθ'

---

andre „noch deutlicher" beweisen sollende Stelle Il. λ, 268: ὀξεῖαι δ' ὀδύναι δῦνον μένος Ἀτρεΐδαο interpretirt er wohl mit Rücksicht auf Stellen wie Od. σ, 348: ὄφρ' ἔτι μᾶλλον δύῃ ἄχος κραδίην Ὀδυσῆος in dieser Weise; allein μένος kann hier ebenso gut umschreibend (= βίην) stehen, wie auch in Il. ι, 239: κρατερὴ δέ ἑ λύσσα δέδυκεν (Ἕκτορα) die Person selbst genannt ist, nicht erst ein durch die Wuth afficirtes Organ.]

*) [Νόος hängt etymologisch jedenfalls mit γιγνώσκω zusammen. Curtius I n. 135 und Leo Meyer in Kuhns Ztschr. V p. 368 wollen es lieber auf einen Stamm snu (goth. snutrs sapiens) zurückführen. Einmal, weil νοέω bei Homer nur die Bedeutung: wahrnehmen, sehen habe; dies ist aber leicht als unrichtig zu erweisen. Auch hat die Wurzel jnâ (Westergaard R. p. 3) die Bedeutungen animadvertere, cognoscere, nosse oder scire, die im Griechischen eben unter νοέω und γιγνώσκω sich vertheilen. Aber auch ein formelles Hinderniss sei vorhanden: γ werde vor ν im Griechischen sorgfältig gewahrt. Und doch kommt ἄγνοια, ἀπρόγνοια, μετάγνοια, σύγγνοια (Lob. El. p. 94) auch ohne γ vor; abgesehen von γινώσκω, ὄνομα (Curt. I n. 446) und νάπη (v. γναμπτός· Döderlein Gl. §. 229).]

ἡμέτερόν γε νόον, nicht nach unserem Sinn, Il. *ι*, 108 [vgl. *νόημα* Il. *η*, 456; *κ*, 104; *σ*, 328; Od. *β*, 121; *ζ*, 183; *θ*, 559; *ψ*, 306]. Weil nun Denken das ist, was den specifischen Unterschied zwischen Menschen und Thieren begründet, so bezeichnet *νοῦς* auch die Vernunft; Od. *κ*, 239: *οἱ δὲ συῶν μὲν ἔχον κεφαλὰς φωνήν τε τρίχας τε καὶ δέμας, αὐτὰρ νοῦς ἦν ἔμπεδος, ὡς τὸ πάρος περ.* Zusammengestellt wird *νοῦς* mit *θυμός*: Sinn und Willen, mit *μῆτις*: Verstand und Ueberlegung [Klugheit], auch Absicht und Vorhaben oder Sinnen und Dichten; vgl. Il. *η*, 447 [*κ*, 226; *ο*, 509; *ψ*, 590; Od. *τ*, 326], endlich mit *βουλή*· Od. *π*, 375: *ἐπιστήμων βουλῇ τε νόῳ τε* [*β*, 281; *γ*, 128; *δ*, 267; *μ*, 211; *ν*, 305].

Diese kurzen Andeutungen genügen zum Erweise, dass unter *μένος* und *νοῦς* zwei Grundkräfte der Seele zu verstehn sind, denen man, um die Trias von Gefühl, Verstand und Willen vollständig zu haben, *θυμὸς* in seinem speciellen Sinne beiordnen mag. Aber sie beide, *μένος* und *νοῦς*, ruhn gleichmässig sowohl in den *φρένες* als in dem *θυμὸς*, so dass sich von diesen beiden jedes als ein Träger jener Grundkräfte, somit als Princip der geistigen Thätigkeiten erweist. Man vergleiche a) in Bezug auf *μένος* Il. *ρ*, 451: *ἐν γούνασσι βαλῶ μένος ἠδ' ἐνὶ θυμῷ*· ferner *ψ*, 468: *μένος ἔλλαβε θυμὸν* mit Il. *φ*, 145: *μένος δέ οἱ ἐν φρεσὶ θῆκεν Ξάνθος*· ferner Il. *χ*, 312: *μένεος δ' ἐμπλήσατο θυμὸν ἀγρίου* mit Il. *α*, 103: *μένεος δὲ μέγα φρένες ἀμφιμέλαιναι πίμπλαντ'*· b) in Bezug auf *νοῦς* das oben schon angeführte *θυμῷ νοεῖν* mit *φρεσὶ νοεῖν* (Il. *ο*, 81), ferner das *τῆς ἐν μὲν νόος ἐστὶ μετὰ φρεσὶ* (Il. *σ*, 419) mit jenem *ὃ δ' ἔπειτα νόον σχέθε τόνδ' ἐνὶ θυμῷ* Od. *ξ*, 490, abgesehn davon, dass auch *βουλὴ* und *μῆτις*, welche mit *νοῦς* gleichbedeutend sind, dem *θυμὸς* inhärieren; *ἐμβάλλεσθαι θυμῷ μῆτιν, ἥδε δέ μοι κατὰ θυμὸν ἀρίστη φαίνετο βουλή**).

---

*) Aus diesem Allem ergiebt sich für Homer folgende psychologische Tafel:

φρένες			θυμός (ἦτορ, κραδίη)	
μένος	νοῦς (θυμός)	—	μένος	νοῦς (κῆρ)
	μῆτις			μῆτις
	βουλή			βουλή

22. Doch wir haben für unsere Parallelisirung des ϑυμὸς mit den φρένες noch einen dritten Beweis. Oben nannten wir ϑυμὸς das geistige Correlat der animalischen ψυχή. Als solches verlässt der ϑυμὸς wie die ψυχὴ den Leib im Tode: τὸν λίπε ϑυμός, ἀπὸ δ' ἔπτατο ϑυμός, ϑυμὸν ἀπηύρα, ἐξέλετο, ϑυμὸν ὀλέσσαι, ἀποπνείειν, ϑυμὸν ἀΐσϑων, ὦκα δὲ ϑυμὸς ᾤχετ' ἀπὸ μελέων Il. π, 606; λίπε δ' ὀστέα ϑυμός ib. 743, τοὺς μὲν Τυδείδης δουρικλειτὸς Διομήδης, ϑυμοῦ καὶ ψυχῆς κεκαδὼν, κλυτὰ τεύχε' ἀπηύρα λ, 334. Aber der ϑυμὸς theilt das Loos der ψυχὴ nicht; er ist nicht identisch mit ihr; denn Od. λ, 220—222 wird ausdrücklich unterschieden: ἀλλὰ τὰ μέν τε, das Körperliche [mit Einschluss der φρένες, welchen der ϑυμὸς inhäriert, §. 23 *)] πυρὸς κρατερὸν μένος αἰϑομένοιο δαμνᾷ, ἐπεί κε πρῶτα λίπῃ λεύκ' ὀστέα ϑυμός· ψυχὴ δ', ἠΰτ' ὄνειρος, ἀποπταμένη πεπότηται. Hieraus geht unwidersprechlich hervor, dass ϑυμὸς wenn auch einerseits an vielen Stellen eine einzelne Geisteskraft, doch andererseits auch wieder viel mehr als eine solche, dass er ein Träger der übrigen und so zu sagen die geistige Seele ist, welche mit der animalischen correspondirt **).

23. Hiemit haben wir zur Genüge gezeigt, dass sich der Dichter einerseits den ϑυμὸς als den φρεσὶ coordinirt denkt. Nichts desto weniger ist es ihm andererseits wie-

---

Στῆϑος ist lediglich das äusserliche Behältniss der Seelenkräfte, gehört folglich nicht in diese Tafel.

*) [Dies scheint die Ansicht des Vf. über diese Stelle zu sein, vgl. §. 24; so dass er in dieser Hinsicht mit Unrecht von Grotemeyer (s. d. folg. Not.) corrigirt würde.]

**) [Grotemeyer (vgl. Ameis ZfAW. 1855 p. 389): Vielmehr ist die ψυχὴ mit dem ϑυμὸς dem Wesen nach identisch, und zwar ϑυμὸς die mit dem Leib verbundene und darum lebenskräftige Seele, ψυχὴ die abgeschiedene, kraftlos fortvegetirende Seele, gleichsam ein ϑυμὸς τῆς φύσεως καὶ ζέσεως ἐστερημένος. Der Gegensatz in Od. λ, 220 ff. findet nicht zwischen ϑυμὸς und ψυχὴ statt. Ueberdies kann (Il. η, 129) sogar der ϑυμὸς in den Hades gehen, woraus eben wieder die Wesenseinheit des ϑυμὸς mit der ψυχὴ hervorgeht etc. (p. 86 f. vgl. p. 24).]

der unmöglich, jenes unkörperliche, seelische Princip ohne Verbindung mit einem körperlichen Organ zu denken; darum inhäriert auch der *θυμὸς* den *φρεσὶν*, und es ist in diesen am Ende das ganze geistige Leben in seinem Principe sowohl als in seinen einzelnen Aeusserungen vollkömmlich beschlossen *). Man vergleiche, was Il. *θ*, 201 Here zu Poseidon sagt: *οὐδέ νυ σοί περ ὀλλυμένων Δαναῶν ὀλοφύρεται ἐν φρεσὶ θυμός*; in welcher Stelle sich *θυμὸς* also zu den *φρεσὶ* verhält, wie *κῆρ* zu *θυμὸς* in dem oben schon angeführten *κῆρ ἄχνυται ἐν θυμῷ* aus Il. *ζ*, 524; ferner Il. *τ*, 178: *καὶ δὲ σοὶ αὐτῷ θυμὸς ἐνὶ φρεσὶν ἵλαος ἔστω*· Il. *ν*, 280: *οὐδέ οἱ ἀτρέμας ἧσθαι ἐρητύετ᾽ ἐν φρεσὶ θυμός* (dem Feigling); *κ*, 232: *αἰεὶ γάρ οἱ ἐνὶ φρεσὶ θυμὸς ἐτόλμα*· Od. *π*, 73: *μητρὶ δ᾽ ἐμῇ δίχα θυμὸς ἐνὶ φρεσὶ μερμηρίζει* [*υ*, 38] Il. *ω*, 321 = Od. *ο*, 165: *καὶ πᾶσιν ἐνὶ φρεσὶ θυμὸς ἰάνθη* [in der unächten Theomachie *φ*, 386: *δίχα δέ σφιν ἐνὶ φρεσὶ θυμὸς ἄητο*· vgl. hymn. in Ven. 72: *μετὰ φρεσὶ τέρπετο θυμόν*]; Il. *ν*, 487: *πάντες ἕνα φρεσὶ θυμὸν ἔχοντες*, — und, damit man nicht meine, *θυμὸς* hafte nur in so fern in den *φρεσὶν*, als es eine einzelne Regung des Gemüthes bedeute, endlich auch Od. *ε*, 458: *ἀλλ᾽ ὅτε δή ῥ᾽ ἄμπνυτο καὶ ἐς φρένα θυμὸς ἀγέρθη*, wo das Wort offenbar für das gesammte geistige Leben des Menschen, für das Selbstbewusstsein überhaupt steht. Nicht minder denn *θυμὸς* haften auch desselben oben genannte Synonyma *ἦτορ* und *κραδίη* in den *φρεσί*· siehe in Bezug auf *ἦτορ* Il. *π*, 242: *θάρσυνον δέ οἱ ἦτορ ἐνὶ φρεσί*· Il. *τ*, 169: *θαρσαλέον νύ οἱ ἦτορ ἐνὶ φρεσί*, womit zu vergl. Il. *ρ*, 111: *ἐν φρεσὶν ἄλκιμον ἦτορ παχνοῦται*. Ferner: *πῇ μέματον; τί σφῶϊν ἐνὶ φρεσὶ μαίνεται ἦτορ*; Il. *θ*, 413 [Od. *ν*, 320: *φρεσὶν ἧσιν ἔχων δεδαϊγμένον ἦτορ*]. In Hinsicht auf *κραδίη* Il. *π*, 435: *διχθὰ δέ μοι κραδίη μέμονε φρεσὶν ὁρμαίνοντι*, vgl. Aeschyl. Ag. 995 ff. (961) [und *κῆρ* Od. *σ*, 344].

*) [Grotemeyer p. 24: „Also ist die Thätigkeit der *φρένες* eben keine andere, als die sich in und durch den *θυμὸς* äussert und wir haben Ein psychologisches Princip. — Die Subsumtion alles geistigen Lebens unter *φρένες* ist gleichfalls unrichtig.“]

24. So beruht denn alles geistige Leben auf den φρένες. Wenn diese nicht sind, ist auch kein Geist, kein Gefühl, kein Denken, kein Wille. Gehn also diese verloren im Tode, durch das Feuer des Scheiterhaufens oder nicht mehr animalisch belebt durch die ψυχή, so ist vom Menschen der Geist gestorben; nichts ist von ihm übrig als, sonderbar genug, das animalische Leben; denn die ψυχὴ, und nur diese, ruht nicht in den φρένες· nur diese kann somit in den Hades gehn.

Nach dieser Deduction wird endlich die Bedeutung der beiden Stellen klar, in denen die Bedeutung des Vorhandenseins oder des Fehlens der φρένες für das εἴδωλον d. i. die im Hades befindliche ψυχὴ klar ausgesprochen ist. Als Achilleus des Patroklos Eidolon gesehn, ruft er Il. ψ, 103: ὢ πόποι, ἦ ῥά τίς ἐστι καὶ εἰν Ἀΐδαο δόμοισιν ψυχὴ καὶ εἴδωλον· ἀτὰρ φρένες οὐκ ἔνι πάμπαν [„eben weil der Schatten nur ein luftiges Gebilde ist"]. Und Od. κ, 493 sagt Kirke von Teiresias, um dessen willen Odysseus in den Hades hinabgehn muss: τοῦ τε φρένες ἔμπεδοί εἰσιν· τῷ καὶ τεθνηῶτι νόον πόρε Περσεφόνεια, οἴῳ πεπνῦσθαι· τοὶ δὲ σκιαὶ ἀΐσσουσιν*).

25. Hiemit haben wir die Richtigkeit unserer obigen Antwort auf die Frage, warum der Zustand der Abgeschiedenen im Hades ein unglückseliger sei, zur Genüge dargethan; wir haben gezeigt, dass der Mensch im Tode sich selbst verloren geht, dass er nicht nur, was sich von selber versteht, alles dessen entbehrt, was an den Besitz des Körpers geknüpft ist, sondern dass er im Tode um sein eigentliches Ich, um seine geistige Persönlichkeit kommt. [Anknüpfend an unsere Note zu §. 16 S. 382 bemerken wir zu-

*) [Diese φρένες ἔμπεδοι können nicht als leibliches Zwerchfell gefasst werden, da auch Teiresias keinen Körper hat; der Ausdruck φρ. ἐμπ. kommt nur noch Il. ζ, 352 und Od. σ, 215 vor und bezeichnet dort mit der Negation dasselbe was ἄφρων oder ἀνοήμων, das Gegentheil von σαόφρων und κερδαλεόφρων. Hier dagegen ist der Sinn: ihm ist sein Bewusstsein noch unverletzt (mens integra) vgl. λ, 392; was dann eine asyndetisch beigefügte doppelte Erläuterung erhält (nicht: τῷ = darum).]

nächst, dass nach unserer Meinung für den homerischen Menschen die Unterscheidung eines eigentlichen Ich nicht besteht; das Ich ist ihm der lebendige Mensch in seiner innigen Vereinigung von Leib, Seele und Geist. Wird diese aufgehoben, so hört damit zugleich der Mensch auf; es sind σάρκες und ὀστέα da, eine Beute der Verwesung, des Feuers oder der Hunde, Vögel und Fische; andrerseits eine ψυχὴ (θυμός), die mit dem letzten Hauch und Pulsschlag den sterbenden Körper verlässt und nun davon flattert, weil sie an diesen nicht mehr gebunden ist, eben dadurch aber auch ihre geistigen Fähigkeiten einbüsst. — So war theils die Wahrnehmung, theils die erste naheliegende Reflexion (wobei besonders hervorzuheben, dass die Wesensverschiedenheit von Leib und Seele und so die Möglichkeit der Fortdauer der letzteren ein Postulat der homerischen Psychologie war); aber das unmittelbare Resultat dieser Reflexion war, um es kurz zu sagen, dass mit dem Ende des leiblichen Lebens alles aus sei. So geht allerdings der Mensch im Tode sich selbst verloren *), die selbstbewusste Persönlichkeit ist dahin, und darum ist der Tod der Uebel grösstes, das Leben der Güter höchstes: Il. ι, 401—409; Od. λ, 488—491. — Wir werden aber weiterhin §. 29 sehen, dass die Vorstellung auch des homerischen Menschen sich dabei nicht beruhigen konnte.] Wir weisen nunmehr den Zustand der Todten im einzelnen nach; vgl. auch Nitzsch III p. 188.

In Absicht auf die physische Existenz der Abgeschiedenen geben die Benennungen σκιαὶ (Od. κ, 495), ἀμενηνὰ κάρηνα [die wesenlosen, oder **) nicht bleibenden], εἴ-

---

*) [P. C. Henrici de immortalitate animi Homerica. Viteb. 1786 und Sturz: de vestigiis doctr. de animi humani immortal. in Hom. carmm. prolegg. III. Gerae 1795 hatten wir nicht Gelegenheit einzusehen.]

**) [So Döderlein Gl. §. 147 besonders mit Hinweisung auf Od. λ, 210. Aber so erklärt sich ἀμενήνωσεν (entkräftete) in Il. ν, 562 durchaus nicht; vgl. v. 564. — Auf keinen Fall darf das Wort von μένος ganz getrennt werden (Aufrecht in Kuhn's Ztschr. II p. 151); ἀμενής, gebildet wie ὑπερμενὴς und das spätere ζαμενής, ist zunächst „ohne μένος" d. h. entweder: kraft-

δωλα, die Vergleichungen der abgeschiedenen Seele mit einem Rauch, einem Traumbild allen hier nöthigen Aufschluss. Sie sind nun nichts Fassbares, nichts Greifbares mehr; τρὶς μὲν ἐφωρμήθην, sagt Odysseus Od. λ, 206 vom εἴδωλον seiner Mutter, ἑλέειν τέ με θυμὸς ἀνώγει, τρὶς δέ μοι ἐκ χειρῶν, σκιῇ εἴκελον ἢ καὶ ὀνείρῳ, ἔπτατ'· und sie selbst erklärt den Grund davon v. 219 ff. mit den Worten οὐ γὰρ ἔτι σάρκας τε καὶ ὀστέα ἶνες ἔχουσιν, ἀλλὰ τὰ μέν τε πυρὸς κρατερὸν μένος αἰθομένοιο δαμνᾷ, ἐπεί κε πρῶτα λίπῃ λεύκ' ὀστέα θυμός. [Ebenso wird der vergebliche Versuch des Schattens von Agamemnon, den Odysseus zu umarmen, erklärt v. 393 f.: ἀλλ' οὐ γάρ οἱ ἔτ' ἦν ἲς ἔμπεδος οὐδέ τι κῖκυς.] Sie haben drum auch keine rechte Stimme mehr; sie bringen nur ein klangloses Summen und Zischen hervor, das, wie die Stimme der Vögel, mit τρίζειν bezeichnet wird, oder mit κλαγγή, welches der Dichter nie vom Metall der artikulirten Menschenstimme braucht (vgl. Od. λ, 605: ἀμφὶ δέ μιν κλαγγὴ νεκύων ἦν, οἰωνῶν ὥς [mit Il. β, 463; γ, 3; in der zweiten unächten Nekyia wird es mit dem schrillenden Ton der Fledermäuse verglichen] oder auch mit ἠχή, von welchem Worte das Nämliche gilt; vgl. Passow und λ, 633: ἀλλὰ πρὶν ἐπὶ ἔθνε' ἀγείρετο μυρία νεκρῶν ἠχῇ θεσπεσίῃ, mit wundersamem, unheimlichem Geräusche. — In Absicht auf ihre geistige Beschaffenheit ist ihr Schicksal Bewusstlosigkeit. Der Todte heisst ἀκήριος in Il. λ, 392, d. i. einer, der kein κῆρ, d. h. kein ἦτορ oder, was gleich-

und wesenlos (so Död. Lectt. Hom. Spec. III), oder ohne Lebenskraft, und es wird den Schatten damit ebenso die materielle Existenz, das wirkliche Leben, abgesprochen, wie mit ἀφραδέες die selbstbewusste geistige Existenz; aber gleichbedeutend mit diesem kann es auch nicht sein (§. 21). Ebenso das Parasyntheton (Lob. Proll. p. 145, 192) ἀμενηνός. Es ist kein zwingender Grund vorhanden, von dieser Etymologie abzugehen; denn Traumbilder, Schattenbilder, die dem Rauch verglichen werden, sind mit „wesenlos" wenigstens eben so gut bezeichnet als mit „nicht bleibend." Dann stimmt auch der spätere Gebrauch „kraftlos" dazu, was freilich nicht absolut nöthig wäre. Dass manchem Hörer übrigens das Verbum μένω dabei durchklingen mochte, sind wir freilich nicht im Stand zu läugnen.]

viel ist, keinen θυμός, also kein geistiges Bewusstsein hat*); ferner ist Od. λ, 476 von den Todten als von ἀφραδέες, besinnungslosen, die Rede. Darum vergisst im Hades der Todte seiner gleichfalls verstorbenen Freunde, und Achilleus vermisst sich hoch, wenn er diesen Bann des Hades zu brechen verheisst; Il. χ, 389: εἰ δὲ θανόντων περ καταλήθοντ' εἰν Ἀΐδαο, αὐτὰρ ἐγὼ καὶ κεῖθι φίλου μεμνήσομ' ἑταίρου· freilich setzt er ebenso die Möglichkeit voraus, dass Patroklos im Hades noch Kunde erhalte von den Vorgängen auf der Oberwelt: Il. ω, 592: Μή μοι, Πάτροκλε, σκυδμαινέμεν, αἴ κε πύθηαι εἰν Ἄϊδός περ ἐὼν ὅτι Ἕκτορα δῖον ἔλυσα. — Gleichwohl aber kennt die Mutter ihren Sohn nicht eher, als bis sie von dem Blute der von Odysseus in jene Grube geschlachteten Opferthiere getrunken (Od. λ, 153), und das Gleiche ist von allen mit Odysseus sich unterredenden Helden anzunehmen, wenn der Dichter auch nicht bei jedem Einzelnen des Trinkens gedacht hat.

26. Nämlich die Todten sind momentaner Wiederbelebung fähig. Die φρένες können sie freilich nicht wieder bekommen; da wird denn ein anderes Leibliches zum Träger des neuzugewinnenden Bewusstseins gemacht, das Blut. Mit geistreicher Inconsequenz denkt sich der Dichter die Schatten als fähig, das Blut in sich aufzunehmen. Wie das Leben der tödtlich Verwundeten mit ihrem Blute verströmt, so kehrt es mit dem Blute in die ψυχή zurück, und mit dem Leben das Bewusstsein und die Sprache und alles menschliche Gefühl**); Od. λ, 153: μήτηρ ἤλυθε καὶ πίεν αἷμα κε-

*) [Dadurch ist er eben als todt bezeichnet; aber unmittelbar, wie Grotemeyer p. 31 in der Note anzunehmen scheint, ist dies der Begriff von ἀκήριος nicht.]

**) Nitzsch III p. 203 [„der Genuss des Bluts muss wohl jede Psyche stärken und laben." — Allerdings, insofern eben dadurch für einen Moment das Scheinleben in ein wirkliches, nur ohne Leib, verwandelt wird. Wenn aber Nitzsch (ebend. u. p. 190) die Vermuthung aufstellt, dass dies Bluttrinken wohl aus den Bräuchen bei Todtenopfern herrührt und „nur eine mythische Ausführung der labenden Wirkung sein könne, welche man dem in die Grube gegossenen Opferblut bei jedem Todtenopfer auf die Seelen zuschrieb" — so werden wir vielmehr so die Sache uns

λαινεφὲς· αὐτίκα δ' ἔγνω καί μ' ὀλοφυρομένη ἔπεα πτερόεντα προσηύδα. Achilleus' Seele scheidet hocherfreut (γηθοσύνη) von Odysseus, der ihr Neoptolemos' Heldenmuth gepriesen (ib 540); Ajas aber, der nothwendig ebenfalls vom Blute getrunken haben muss*) (sonst hätte er Odysseus nicht erkannt), aber eben weil er ihn vorher nicht erkannte, dem Drange nach Wiederbelebung instinctmässig folgen konnte, Ajas also hält ewiglich Zorn. Zu ihm, dem Neubelebten, spricht dann Odysseus als wie zu einem Lebenden ganz unbefangen: δάμασσον δὲ μένος καὶ ἀγήνορα θυμόν. Nur Teiresias, dessen φρένες ἔμπεδοι (s. S. 397 Note) geblieben sind auch im Tode, obwohl er wie die Andern ein Schatten ist, erkennt den Odysseus und redet mit ihm bevor er getrunken (Od. λ, 91); begehrt aber gleichfalls des Blutes, als Schatte, der den Drang nach Leben fühlt, wie uns bedünkt, nicht weil er dann erst weissagen konnte. Denn diese Fähigkeit hatte er ja mit der ihm zu Theil gewordenen Bewahrung seines geistigen Lebens, mit den φρένες behalten [während

denken müssen, dass ohne Voraussetzung jener Wirkung, welche auch durch die spätere Vorstellung bestätigt wird, vgl. C. F. Hermann G. A. §. 28, 27, ein Todtenopfer, welches man den Todten — nicht etwa dem Hades oder der Persephone — brächte, keinen rechten Sinn, also keinen Anlass zur Entstehung hätte. Nur fragt sich, ob mit dem Blute etwa die anderen ψυχαὶ gelabt werden sollen, um den neuen Ankömmling unter sich aufzunehmen — vgl. Il. ψ, 72—74 mit Nitzsch III p. 199 — oder ob dem letzteren selbst, dem abgeschiedenen Verwandten, die Labung bestimmt ist, und dann kommt es darauf an, ob in seiner Eigenschaft als divi manes. Dies scheint wohl der Sinn, wenn man die spätere Vorstellung und bei Homer den Umstand ins Auge fasst, dass das Opferblut genau ebenso auch den chthonischen Gottheiten hinabgegossen wird (die es dann ebenso geniessen sollen, wie die Olympier den im Rauch emporwirbelnden Fettdampf); doch mischte sich wohl selbst dann noch der Gedanke an jene Wirkung des Bluts, die auf die unteren Götter keine Anwendung leidet, unvermerkt bei. Vgl. §. 30.]

*) [Auch Nitzsch III p. 298 ist geneigt dies anzunehmen. Grotemeyer p. 33 und Ameis zu v. 544 ziehen dies mit Unrecht in Zweifel; Achilleus hat ebenso gut getrunken; mit Elpenor und Herakles hat es eine besondere Bewandniss; vgl. auch §. 28. 32.]

Andere nur im Moment des Sterbens, vgl. oben IV §. 30, oder höchstens nur kurze Zeit darnach, ehe sie eigentlich in die Unterwelt aufgenommen sind, wie Elpenor, diese Fähigkeit haben. — Die Stelle, in welcher Herakles auftritt, gehört der schon mehrmals erwähnten Interpolation somit einer späteren Vorstellungsweise an, vgl. §. 30 f. und Nitzsch III p. 335—355.]

27. Hiemit sind wir in das Gebiet der Widersprüche gerathen, in welche sich auch in diesem Bereiche die homerische Weltanschauung mit Nothwendigkeit verstrickt*). Der Todte ist ein merkwürdiges Wesen. Er hat keinen Leib mehr, und doch noch eine Art von leiblicher Existenz, keinen Geist mehr und ist doch ein Geist, ist etwas Uebermenschliches, ja Göttliches (divi manes). Es geberdet sich die Vorstellung, als ob sie dem Menschen im Tode nichts mehr lassen wollte, lässt ihm jedoch manches nicht nur, sondern giebt ihm theilweise noch mehr, als er im Leben besass. Das Unerklärliche, Geheimnissvolle der Geisterwelt ist es, was entgegengesetzte Vorstellungen nicht nur möglich macht, sondern sogar provocirt. Es erscheint dann, wie wir sehen werden, der lebendige Körper eben sowohl als Schranke und Hemmniss des Geistes, denn als Bedingung und Träger desselben. — [So gestaltet sich die Sache, wenn man gleicherweise den ganzen in den Gedichten überlieferten Stoff ohne Ausscheidung der Interpolationen (s. d. Note), wozu auch λ, 225 — 332 kommt, berücksichtigt. Durch Beseitigung jener Stellen und der zweiten Nekyia ist denn freilich der grösste Theil der Widersprüche hinweggeräumt. Wir verkennen nicht, wie triftig die Gründe bei den bekannten Athe-

*) Freilich wird über diese Widersprüche mit rechter Bestimmtheit erst dann geredet werden können, wenn die Kritik mit den Interpolationen von Od. λ im Reinen ist. Möge sie sich nur nicht zu viel vergebliche Mühe machen. Vgl. jetzt besonders Nitzsch III p. 305 ff. [und Sagenpoesie S. 130 mit des Vf. Anm. zu Il. γ, p. 256 f., wo ebenfalls v. 565 — 627 als Interpolation anerkannt ist; und allerdings zeigen sich in diesem Stück mancherlei Incongruenzen und eine spätere Anschauungsweise als die sonst, abgesehen von Od. ω init., vorliegende.]

tessen in Od. λ und ω sind, würden aber doch glauben einen Fehler zu begehen, wenn wir jene Stellen nunmehr von dieser Darstellung gänzlich ausschliessen wollten; schon desshalb, weil gerade sie einen Uebergang zu den späteren Vorstellungen bilden, von welchen sie die Keime, theils mehr theils minder entwickelt, deutlich darstellen. In wie weit aber jeder derselben dem Boden homerischen Glaubens nicht blos entstammt, sondern auf demselben sich auch bereits zu entwickeln angefangen hat, wer vermöchte dies mit Gewissheit zu sagen? oder wer wollte in dieser Kette von Consequenzen, zu denen der rastlos forschende Menschengeist sich mit der Zeit gedrängt sah, jede genau angeben, welche über die homerische Vorstellung bestimmt hinausgeht? Ist es so undenkbar, oder ist es nicht vielmehr wahrscheinlich, dass die vom Dichter besungene Zeit neben der einen Vorstellung auch die Ansätze zu einer verwandten hatte oder selbst fortzubilden begann? Mancher Einzelne — wir meinen nicht den Dichter — der Reflexion verhältnissmässig mehr zugeneigt und für Speculation, so weit hievon die Rede sein kann, mehr befähigt, mochte seinen Zeitgenossen auf diesem Gebiete etwas vorausgeeilt sein. Wenn aber in gleicher Zeit die Ansichten der Einzelnen im Volke auf die angegebene Weise differirten, was sich freilich nicht in Form eines ausgesprochenen Dogma's oder Systems kundgab, so darf es uns nicht wundern, diese Differenzen in den Gedichten abgespiegelt zu finden. Dass man sie dann auch nach der Fixirung in der Epopöe erweitert, das frühere ausgeschmückt und letztere interpolirt hat, begreift sich leicht. So kam es dann theils durch Weiterbildung, geringeren Theils durch spätere Zuthat, dass wir jetzt in den Dichtungen Vorstellungen neben einander finden, die doch erst nach und nach entstanden nicht von Anfang an mit einander vereinigt sein konnten. — Bevor wir nun zur Darlegung des Thatbestandes im Einzelnen (§. 30 ff.) übergehen, möge man auch uns den Versuch gestatten, in einer pragmatischen Entwicklung summarisch die verschiedenen Stadien darzulegen, welche die Vorstellung zu durchlaufen hatte. Was uns in der Dichtung geboten ist, möchten wir vergleichen mit fossilen Ueberresten von verschieden entwickelten Zweigen und Blättern einer und der-

selben früheren Baumgattung: wir mögen wohl durch vergleichende Schlüsse aufzufinden suchen, wie etwa dieser Baum herangewachsen sein, welche Gestalt er gehabt haben und in welcher Folge er jene Zweige und Blätter nach und nach getrieben haben kann.]

28. [Der Augenschein lehrte, dass der Leib zu Staub und Erde wurde oder im Feuer sich auflöste zu Asche; dagegen entflatterte — so glaubte man — durch den Mund (oder die Wunde) des Sterbenden der letzte Lebenshauch desselben, *ψυχὴ* oder *θυμός*, d. h. zunächst: seine anima, nicht animus oder mens; der *νόος* geht mit den leiblichen *φρένες* zu Grunde. Dies ist die allernächste Vorstellung; wir werden sehen, dass dieser Glaube auch dem homerischen Menschen keine Befriedigung gewähren konnte. Diese *ψυχὴ* ist also vom Leib und seinen Kräften wesentlich verschieden; sie hat selbst ihn sammt diesen beseelt und belebt, überdauert ihn daher. Wie sollte auch die Kraft, die das Leben schafft und selbst Leben ist, mitsterben können? Und wenn nicht mit dem Leib, wann überhaupt? Darum sind diese *ψυχαὶ* ewig, aber *ἀφραδέες*, ohne die Fähigkeit zu denken, zu wollen und zu empfinden. — Wohin kommen sie aber? in der Luft bleiben sie doch wohl nicht, und von einem pantheistischen Verfliessen in eine allgemeine Weltseele giebt es bekanntlich keine Ahnung bei Homer. Daher müssen sie im Raume wenigstens beschränkt sein. Dies führte auf die Nothwendigkeit ihnen eine Gestalt zuzuschreiben. Hier zeigt sich nun wieder der humane hellenische Sinn. Man dachte sich die *ψυχαὶ* nicht in Vogelgestalt, was nahe zu liegen scheinen könnte und anderwärts nicht unerhört ist — vgl. z. B. die Citate aus Schwenck's Mythol. der Slaven bei Welcker GL. I p. 816 n. 22 und ausserdem Wackernagel in der Jubelschrift *Ἔπεα πτερόεντα* p. 40 — sondern, was noch näher lag (Limburg-Brouwer I, 2 p. 485), in Menschengestalt, wie der Traum die Abgeschiedenen zeigte*) und wie man sie in lieber Erinnerung bewahrte. (Daneben zeigt sich eine Vorstellung, deren relatives Alter sich kaum bestimmen lässt

*) [Vgl. Cic. Tusc. 1, 13, 29 extr.]

und die auch nicht neben der anderen fortbestehen konnte, dass nämlich die Gestalt, wie sie im Moment des Todes aussah *), auch die der ψυχή sei, Od. λ, 38 — 43). Freilich kann diese Gestalt nicht leiblich-materiell, sie kann kein Körper sein, es sind nur Umrisse, wie eines Schattens oder Rauchs. So sind die ψυχαὶ εἴδωλα der Menschen wie sie im Leben waren.

Dies führt erstens auf die weitere Vermuthung, dass dieselben wohl nicht bei uns wohnen, sondern an einem besonderen Aufenthaltsort, der den Lebenden verschlossen und daher wohl nicht auf Erden ist; sie müssen im Reich der Unsichtbarkeit, des Aides, weilen (vgl. Döderlein im Erlanger Universitätsprogr. 1859 p. 3 f.; anders Leo Meyer Bemm. p. 55). Und nun ergeben sich sofort zwei Möglichkeiten. Dies Reich, in welches nie ein Sonnenstrahl dringt (denn Helios scheint nur ὑπεριὼν über die Erde und im Olymp) befindet sich 1) unter der Erde ὑπὸ κεύθεσι γαίης, wohin das Blut der Erschlagenen rinnt, wohin man die Todten versenkt**), wohin der Tartaros verlegt ist (dieser Anschauung zunächst gehört der Zug an, dass die Bestattung des Leichnams Bedingung für das Eingehen der ψυχή in den Hades d. h. letzteres selbst ist; nachher wurde derselbe auch auf die folgende Anschauung übertragen); oder jenes Reich ist 2) im sonnenlosen Westen, jenseits des erdumströmenden Flusses. Sollen aber die ψυχαὶ dahin gehen um dort zu sterben oder auch nur regungslos zu verharren? Das wäre doch sonderbar. Und doch haben sie keinen Körper und keinen θυμὸς mehr. Wir stehen vor einem Räthsel. Zu dessen Lösung müssen wir einen Schritt weiter thun, und dies ist die andere Folge von der Statuirung der εἴδωλα. — Es bleibt nämlich jetzt nichts übrig, als den Zustand derselben sich als ein εἴδωλον ζωῆς zu denken; ein blosses εἴδωλον ζωῆς, weil sie weder Körper noch θυμὸς haben (ἀφραδέες, ἀμενηνά) und so gleichsam ein Traumleben hindämmern, (als) σκιαὶ ἀίσσουσι. So ist denn Achilleus ein König unter den

*) [Diese Vorstellung liegt vielleicht auch dem Ausdruck εἴδωλα καμόντων zu Grund.]

**) [Man vergleiche Cic. Tusc. 1, 16, 36 f.]

Todten, nicht über alle (dies ist Hades; in λ, 491 liegt eine Steigerung s. v. a. ἢ καὶ πᾶσι), sondern über seine Unterthanen im früheren Leben; ebenso richtet Minos als βασιλεὺς δικασπόλος, und so setzen auch wohl die anderen ἀριστῆες ihr Leben fort, nur aber als Schatten, ebenso auch deren Unterthanen und überhaupt alle Menschen. Doch fehlt der Phantasie noch etwas. Die Unterwelt selbst muss ein locales εἴδωλον der Oberwelt sein *). Dies ist ebenso natürlich als nothwendig. Die mit körperlichen Umrissen gedachten ψυχαὶ müssen ja einen Raum haben, wo sie sich bewegen: zunächst jene Wiesen mit der schaurigen Todtenblume, und dann finden sich von selbst auch Bäume dazu, aber ὠλεσίκαρποι und warum sellte es keine Flüsse geben? freilich mit schauerlichen Namen; dann reihen sich Berge an; auch die Thiere müssen hereingenommen werden, wo sollten denn deren ψυχαί — an die wir gar noch nicht gedacht — sonst sein? So kann doch jenes Leben erst recht ein Nachbild des diesseitigen werden, ein trauriges freilich, aber darum ist es Folge des Todes. Dass dann auch Kleidung und Waffen, natürlich auch nur als Abbilder im eigentlichsten Sinn, — an Seelen derselben (vgl. Voss kr. Bl. II, 427 ff.) hat der Grieche gewiss nicht gedacht — hinzugefügt werden, ist mehr folgerichtig als inconsequent. — Diese Vorstellungen von den εἴδωλα hängen offenbar untereinander zusammen und sind desswegen hier zusammengestellt, ohne dass wir irgend behaupten wollten, die Reihenfolge derselben müsste gerade die angegebene sein. Ebenso wenig ist unsere Meinung, dass die zunächst §. 29 zu besprechende Weiterbildung der Ansichten über das Jenseits erst nach Vollendung der eben gegebenen begonnen hätte. So natürlich es ist, dass erst nach der sinnlichen Wahrnehmung und dem Beginn der Thätigkeit der Phantasie die Macht des sittlichen und persönlichen Bewusstseins mit ihrer Reflexion sich geltend machte, so muss man sich doch vor dem Glauben hüten, als läge zwischen beiden Factoren des Glaubens an ein Jenseits eine grosse Kluft.]

---

*) [Hiezu vergl. besonders Welcker's Gl. I p. 798—805.]

29. [Denn je schöpferischer und erregter die Phantasie des hellenischen Volkes in seinen früheren Perioden gewesen sein muss, um so rascher mochte sie die eben dargelegten Vorstellungen erzeugen; aber wenn ihr auch mit einem solchen Zustand der ψυχαὶ ein Genüge gethan wäre, so regte sich doch schon längst, um nicht zu sagen gleichzeitig beginnend, ein tiefes Bedürfniss des persönlichen, sittlichen Bewusstseins und während daher der Mensch seiner Phantasie folgte, hatte er gleichsam kein gutes Gewissen, zumal mitten aus dem Leben heraus ein specielles ethisches Bedenken die Fortdauer der Persönlichkeit im Jenseits wenn auch zunächst in beschränkter Weise postulirte. — Aller harret ein gleiches Ende: θάνατος ὁμοίιος. Und doch ist dem oder jenem offenkundigen Meineidigen, der sich am Heiligsten versündigt hat, hier nichts Böses widerfahren, trotzdem er die göttliche Strafgerechtigkeit selbst herausgefordert hat. Alle Religion hätte ein Ende, das sittliche Bewusstsein wäre im innersten Kern verletzt, wenn dieser Frevel nicht selbst im Jenseits noch geahndet und schwer geahndet würde. Wie nahe es dann lag, auch andere*) auffallende Frevel jenseits gestraft werden zu lassen, leuchtet ein. Den Frevler erwartet eine Strafe im Jenseits von den Beherrschern der Unterwelt oder ihren Dienerinnen (Anm. zu Il. γ, 278). Wenn nun der Glaube an Strafe nach dem Tode nicht sofort verallgemeinert wurde, so lag dies daran, dass eben einzelne sehr auffallende Frevel ihn hervorgerufen hatten; die Verallgemeinerung ist nachhomerisch. — Aber um die Strafe fühlen zu können, muss man diesen Frevlern ein Vorrecht einräumen, nämlich Empfindung und Bewusstsein, den θυμός· sie sind nicht mehr ἀφραδέες. Ein wichtiges Resultat! Der Bann des Hades ist durchbrochen; warum sollte dies nun nicht auch zu Gunsten hervor-

*) [Hiebei wollen wir erinnern, dass Tantalos, nach einer andern von Nitzsch III p. 320 freilich aus systematischen Gründen übergangenen Wendung der Sage, wegen Meineids von Zeus bestraft wurde; vgl. Schol. ad Od. τ, 518. Die Art der Strafe, ebenfalls verschieden, s. bei Ant. Lib. 36, Schol. ad Pind. Ol. 1, 90 und Od. υ, 66.]

ragender verehrter Persönlichkeiten geschehen dürfen? Hier bietet die thebanische Localsage einen hochangesehenen Seher, der selbst von seiner Kunst den Namen hat und solche Weisheit besitzt, dass sein νόος*), seine φρένες gewiss auch im Tode nicht untergehen, sondern Persephone selbst huldreich ihn vom Banne ausnimmt; besteht ja auch sein Orakel noch fort und ist ihm ein Cultus gewidmet (λ, 32 f.).

Den Charakter einer Belohnung hat aber dieses Vorrecht nicht sofort. Wohl aber führt es uns weiter. Es giebt, und vielleicht nicht erst in Folge davon**), einen Todtencultus (λ, 26 ff.). Wie man auch den Anlass zu seiner Entstehung auffassen mag, auch wenn blos eine Labung der Todten damit beabsichtigt ist, nimmermehr können die ψυχαὶ dabei als ἀφραδέες, als ganz empfindungs- und bewusstlos, gedacht sein***). Endlich also musste man sich entschliessen allen Todten auch den θυμὸς beizulegen. War es bisher ein Räthsel, wie derselbe so gut wie die ψυχὴ †) vom Leib fortfliegen und doch ihn nicht überdauern konnte, so findet sich jetzt eine doppelt willkommene Lösung. Die erste Spur dieser allgemeinen Prädicirung von Bewusstsein

---

*) [Dass dieser kein körperliches Substrat mehr hat, ist eine Inconsequenz, welche der Glaube gar nicht merkt, oder nicht scheut, da ihm ja nach und nach andere Vorstellungen über die Bedingungen jener Existenz sich unterschieben: dort braucht man ja keinen Körper.]

**) [Nitzsch III p. 170 „das, was man den Todten durch die Grabspenden und namentlich durch das Blutgiessen zu leisten glaubte, sieht so sehr nach einer noch rohen Vorstellung aus, dass diese Gebräuche wohl nur in einem sehr frühen Zeitalter entstanden sein können."]

***) [Dass dennoch Od. κ, 521 noch νεκύων ἀμενηνὰ κάρηνα erwähnt werden, ist eine Beibehaltung des Ausdrucks aus der früheren Vorstellung, und so auch nach Homer.]

†) [So fasste man jetzt die üblichen Bezeichnungen auf (anders als sie anfangs gemeint waren: §. 28 init.) Man verstand jetzt unter θυμὸς den animus, unter ψυχὴ die anima. So konnte selbst ein Ausdruck wie der in seiner Art einzige Il. η, 131 eine neue Deutung und sofort Verallgemeinerung erfahren.]

bei den Todten findet sich in Il. *ψ*, 72 f. Sonst ist dies die relativ späteste Vorstellung, die der zweiten Nekyia (während die localen Ausschmückungen darin recht wohl schon einer früheren Anschauung angehören können).

Erst jetzt, wo die *ψυχαὶ* wirklich *ψυχαὶ* (im späteren Sinn) geworden waren, konnte der Glaube an die Möglichkeit einer momentanen Rückkehr derselben auf die Oberwelt entstehen. Eine Folge davon ist, dass man ihnen ein allgemeines Wissen von der Zukunft zuschrieb, dann überhaupt eine Einwirkung auf die Oberwelt. Das letztere findet sich, doch nur leise, angedeutet in Il. *ω*, 592; auf den ersteren Glauben gründet sich die Epagogie oder Todtencitation, von welcher in der älteren Nekyia die ersten Anfänge (Odysseus muss selbst an den Eingang des Hades gehen) sich finden; der Ritus *λ*, 34—37. (*Ἑρμῆς ψυχοπομπὸς* §. 33.)

Endlich findet sich auch die Vorstellung von Belohnungen der Frommen, von einem Aufenthalt derselben auf dem *Ἠλύσιον πεδίον* Od. *δ*, 563—569. Diese Vorstellung ist hervorgerufen durch die von den Strafen in der Unterwelt; gleichwohl fragt sich, ob sie, in dieser speciellen Fassung wenigstens, schon homerisch ist; die damit in Verbindung gesetzte Apotheose des Menelaos hat manches Bedenken erweckt; s. Nitzsch III p. 284, 316 und 340—352.]

30. (28). Um das Aeusserliche zuerst zu besprechen, so hat schon Völcker in seiner homerischen Weltkunde genügend auf den Widerspruch aufmerksam gemacht, der in der Vorstellung des Dichters von der Localität des Hades herrscht. Denn einerseits denkt sich ihn der Dichter westlich jenseits des Okeanos, ausserhalb des Bereiches unseres Sonnensystems aber nicht unterirdisch (vgl. Völcker p. 141 ff.); andererseits versetzt er ihn auch ins Innere der Erde (V. p. 140 f.). Indess hat diese ganze Untersuchung für unseren gegenwärtigen Zweck kein Interesse*). Wichtig

*) Eggers freilich hat in seiner Abhandlung de Orco Homerico. Altona 1836 nachzuweisen gesucht, dass es in der Vorstellung der Alten nur einen Orcus gebe und dass dieser im Innern der Erde sei. Gegen diesen und gegen Völcker hat sich Nitzsch III p. 187 vgl. p. 171 [154 und überhaupt p. XXXV] für die

dagegen sind die Widersprüche der Vorstellung in Absicht auf die Leiblichkeit der Todten. Wir meinen hier nicht diejenigen Stellen, in welchen den Todten eine laute Stimme beigelegt wird, wie z. B. Od. λ, 391, wo es von Agamemnon heisst: κλαῖε δ' ὅγε λιγέως· denn er hatte ja vom Blute getrunken; auch nicht Il. ψ, 67, wo Patroklos' ψυχὴ beschrieben wird als ihm in allen Stücken und auch der Stimme nach ähnlich; denn Patroklos erscheint ja als ein Traumbild, und die Traumbilder reden mit dem Träumenden vernehmlich; kaum auch dass Elpenor's ψυχὴ ohne Blut getrunken zu haben mit Odysseus vernehmlich zu sprechen vermag (λ, 51 ff.); denn Elpenor war noch nicht verbrannt

---

Vossische Ansicht eines Todtenreiches im Innern der Erde mit westlichem Eingang jenseits des Okeanos entschieden [und ihm folgt unter Anderen W. Teuffel in seiner Hom. Eschatologie p. 31 ff. Ebenso schliesst sich v. Limburg-Brouwer hist. d. l. civilis. Tome II p. 481 f. der Vossischen Ansicht an. Dagegen hat Völcker einen Vertheidiger gefunden an Welcker GL. I p. 799. Damit auch ein tertium nicht fehle, hat Gladstone zu erweisen gesucht, dass der Hades vielmehr im Osten gedacht sei, was sein Recensent in der Edinburgh Review 1858 p. 515. f. genügend abweist; nur betont dieser wiederum, unter Anführung von Parallelen aus der Mythologie anderer Völker, deren mehrere auch Welcker hat, die westliche Lage des Hades so sehr, dass es scheint, als denke er gar nicht an die Vorstellung eines unterirdischen Hades. (Seine Zusammenstellung von Ἔρεβος mit Εὐρώπη, dem hebr. ereb und dem arab. gharb, Algarve und Arabia scheint uns sehr gewagt, so plausibel er sie zu machen sucht. Lobeck und Döderlein §. 824 ff. erklären ὀρφνη für verwandt; mit sskr. rajas goth. riqvis stellt es Leo Meyer in Kuhns Ztschr. VI, 19 unter Zustimmung von Lottner (VII, 20) Legerlotz (VII, 136) und Grassmann (IV, 28) zusammen). Wenn wir unsre Meinung aussprechen sollen, so möchten wir der Völckerschen Ansicht von einer in den Gedichten wahrnehmbaren doppelten Vorstellung aus den oben §. 27 a. E. entwickelten Gründen und weil uns die Vossische Ansicht auch nach Nitzsch zu complicirt erscheint im Ganzen beistimmen. — Die Abhandlung von Steinmetz de aliquot locis Od. et Aen. ad Orci Maniumque descr. pertt. Merseb. 1840 konnten wir nicht vergleichen.]

und bestattet[1]). So lange der Leib aber nicht vernichtet ist, steht er mit der ψυχὴ in einem geheimen Rapport; die Seele hat noch ein Element von Leiblichkeit an sich [auf welches etwa der vielleicht noch nicht als ganz vernichtet gedachte θυμὸς einwirken könnte?]. Sie ist noch nicht einerlei Wesens mit den Seelen bereits verbrannter Leiber geworden, und wird daher von diesen auch nicht über den Fluss gelassen; Il. ψ, 71 ff. sagt Patroklos: θάπτε με ὅττι τάχιστα, πύλας Ἀΐδαο περήσω. Τῆλέ με εἴργουσι ψυχαί, εἴδωλα καμόντων, οὐδέ μέ πω μίσγεσθαι ὑπὲρ ποταμοῖο ἐῶσιν· ἀλλ' αὔτως ἀλάλημαι ἀν' εὐρυπυλὲς Ἄϊδος δῶ. Man vergleiche hierüber auch Nitzsch III p. 199. Eben so wenig befremdet, dass Teiresias' εἴδωλον redet; denn dies hat ja, freilich mit merkwürdiger, nicht näher zu urgirender Inconsequenz, seine φρένες noch. — Auch meinen wir die [natürlich relative] Körperlichkeit der Frevler Tantalos, Tityos und Sisyphos nicht; denn wenn einmal die mythologische Vorstellung von solchen Strafen redete, so musste sie den Bestraften auch die Fähigkeit zu empfinden lassen; denn ein wesen- und bewusstloses εἴδωλον wäre ja des Gefühls einer Strafe nicht fähig. Den Keim zu diesen Vorstellungen enthält der Glaube an eine Bestrafung des Meineids vgl. Anm. zu Il. γ, 278 p. 257. [Man beachte auch Hes. E. 803 f.] Alles also, was solchen Todten zugeschrieben wird, die nicht in jeder Beziehung wirkliche, wahrhafte εἴδωλα sind, über deren psychologische Ursache Nitzsch I p. 187 handelt [vgl. dort den Zusatz p. 326] bringt in die Vorstellung von diesen keinen Widerspruch. Allein das ist ein Widerspruch, wenn das εἴδωλον, das einem Rauch oder einem Schatten gleicht, das nichts Fassbares und Greifbares ist, das in seiner Bewusstlosigkeit doch wohl auch der Empfindung der Furcht nicht fähig ist, abgewehrt werden kann von jener mit Blut gefüllten Grube durch das blanke Schwert; Od. κ, 535: αὐ-

1) Eine merkwürdige Analogie bietet der Zug in der Sage von Sisyphos, dass er sich Bestattung und Todenspenden listig verbittet, um wieder aus dem Hades entlassen zu werden; vgl. Welcker Tril. p. 555 mit Theognis 704 ff. [im Auszug bei Nitzsch III p. 390.]

τὸς δὲ ξίφος ὀξὺ ἐρυσσάμενος παρὰ μηροῦ ἧσθαι, μηδὲ ἐᾶν νεκύων ἀμενηνὰ κάρηνα αἵματος ἆσσον ἴμεν, πρὶν Τειρεσίαο πυθέσθαι. cf. *λ*, 48 ff., 88 ff. — Solche Widersprüche lösen zu wollen, wäre thöricht; sie schieben sich der Vorstellung des Dichters unvermerkt, ja man möchte sagen natürlich unter, und treten mehr in der poetischen Darstellung hervor als dass sie den Kern der Ansicht alterirten.

31 (29). Wir gehn zu den Widersprüchen fort, die sich in des Dichters Vorstellung finden in Absicht auf das Bewusstsein und Wissen der Todten. Teiresias gehört begreiflicher Weise nicht hieher. Eben so wenig darf man die Aeusserungen Lebender urgiren, wenn solche bei Gelegenheit von den Todten so reden, als ob diese im Hades ein Bewusstsein hätten; wie z. B. Il. *ω*, 592 Achilleus sagt: *μή μοι, Πάτροκλε, σκυδμαινέμεν, αἴ κε πύθηαι εἰν Ἄϊδός περ ἐὼν, ὅτι Ἕκτορα δῖον ἔλυσα·* oder Deiphobos Il. *ν*, 415: *οὐ μὰν αὖτ' ἄτιτος κεῖτ' Ἄσιος· ἀλλά ἕ φημι εἰς Ἄϊδός περ ἰόντα, πυλάρταο κρατεροῖο, γηθήσειν κατὰ θυμὸν, ἐπεί ῥά οἱ ὤπασα πομπόν.* Dies sind momentane Vorstellungen, die nicht bestimmt sind, ein so zu sagen dogmatisches Dafürhalten auszudrücken. Dagegen zeigt sich ein anderer Fortschritt der Vorstellungen in Minos' Richteramt unter den Todten; Od. *λ*, 568—571: *ἔνθ' ἤτοι Μίνωα ἴδον, Διὸς ἀγλαὸν υἱὸν, χρύσεον σκῆπτρον ἔχοντα, θεμιστεύοντα νέκυσσιν, ἥμενον· οἱ δέ μιν ἀμφὶ δίκας εἴροντο ἄνακτα, ἥμενοι ἑσταότες τε κατ' εὐρυπυλὲς Ἄϊδος δῶ·* d. h. die Todten um ihn her trugen ihm ihre Händel vor, holten sich richterlichen Bescheid von ihm; *εἴροντο* vgl. Il. *α*, 513 *καὶ εἴρετο* = *ηὔδα* [? vgl. Nitzsch und Döderlein §. 518]. Es wird wohl jetzt Niemand mehr diese Stelle auf die spätere pindarische Vorstellung von einem Gericht über das Verhalten der Todten im Leben beziehn; vgl. Nitzsch III p. 182 ff. Ebenso wie Minos setzt auch Orion (*λ*, 575) seinen Beruf fort; da war der Dichter denn genöthigt, ihm Objecte zu geben, an denen er ihn üben konnte; vgl. Nitzsch III p. 282. Noch auffallender endlich ist, dass die Todten, [zunächst nur einzelne], des Leibes ledig, gleich als wäre dieser eine Schranke der Seele gewesen, zuweilen ein übermenschliches

Wissen verrathen[1]). Wir wollen hier gleichfalls nicht urgiren, dass Teiresias und Herakles, den Odysseus, den sie doch im Leben nie gesehen haben, ohne weiteres erkennen. Aber Elpenor sagt Od. λ, 69 zu Odysseus: *οἶδα γὰρ, ὡς ἐνθένδε κιὼν δόμου ἐξ Ἀΐδαο νῆσον ἐς Αἰαίην σχήσεις εὐεργέα νῆα.* Und wollte man auch diese Worte nur als eine blos menschliche Vermuthung, nicht als übernatürliche Weissagung fassen wie z. B. Nitzsch [und Ameis] thun, so bleibt doch immer Patroklos' Aeusserung Il. ψ, 80 stehn: *καὶ δὲ σοὶ αὐτῷ μοῖρα, θεοῖς ἐπιείκελ' Ἀχιλλεῦ, τείχει ὕπο Τρώων εὐηγενέων ἀπολέσθαι.* Denn dies spricht Patroklos durchaus im Charakter einer Offenbarung und mit einer Bestimmtheit, welche wie eine Bestätigung dessen klingt, was er und Achilleus sonst schon von des letzteren frühzeitigem Tode gewusst haben. [Freilich wurde diese Fähigkeit nicht sofort auch allen Todten zugeschrieben.] Vgl. Nitzsch III p. 212.

32. (30). Wir sind hiemit an einen Punkt der homerischen Vorstellung vom Wesen der Todten gekommen, bei welchem die erste Ahnung von der späteren Ansicht hervorbricht, als sei der Zustand nach dem Tode ein höherer, ein vollkommnerer denn der irdische. Mit dieser Ahnung stimmt, dass Odysseus (Od. κ, 516 ff. λ, 28 ff.; vgl. Nitzsch III p. 162) den Todten mit dem *μελίκρητον*, einem Trank aus Honig und Milch, ferner mit Wein, endlich mit Wasser, worauf Gerstenmehl gestreut wird, eine Spende darbringen, hierauf ihnen ein mit Gebet verbundenes Gelübde thun muss (*πολλὰ δὲ γουνοῦσθαι νεκύων ἀμενηνὰ κάρηνα*), dass er ihnen nach seiner Heimkehr ein feistes, jedoch nicht trächtiges Rind, dem Teiresias einen schwarzen Schafbock opfern wolle. Ueber die ganze Stelle, und die darin erwähnten Gebräuche vergleiche man die eingehenden Untersuchungen von Nitzsch III p. 163 ff. 170. Hiemit erscheinen die Todten als *divi manes*, und vollkommen hiezu passt, dass Achilleus in der Nacht, in welcher Patroklos' Leichnam von den Flam-

---

1) Düntzer Fragm. p. 28 *Νόστοι· Ἀχιλλέως εἴδωλον ἐπιφανὲν — προλέγον τὰ συμβησόμενα·* vgl. Schöll Beiträge Bd. I p. 208 ff.

men verzehrt wird, fortwährend Weinspenden ausgiesst und dazu die ψυχή des Patroklos ruft; Il. ψ, 220: *οἶνον ἀφυσσάμενος χαμάδις χέε, δεῦε δὲ γαῖαν, ψυχὴν κικλήσκων Πατροκλῆος δειλοῖο,* ein ganz anderes Rufen, als der Abschiedsgruss ist, dessen der Dichter Od. ι, 65 gedenkt. [Hieher bezieht Grotemeyer p. 35 auch die dem Todten zu Ehren angestellten Leichenspiele; ob es aber der gespenstisch geisterhafte Zustand der Todten war, der die Schatten als Wesen höherer Art erscheinen liess, möchten wir doch bezweifeln. Grotemeyer scheint uns überhaupt die verschiedenen Stufen, in denen sich die Vorstellungen auf diesem Gebiet entwickelten, zu wenig zu scheiden.] Indessen bleibt es bei solchen Ahnungen; sie sind gleich Samenkörnern, deren Aufgehn einem späteren Zeitalter vorbehalten war*). Bei Homer ist von einer Unsterblichkeit des Geistes ohne den Leib noch keine Rede, worauf wir gleich kommen werden, wenn wir schliesslich noch Einiges über die Widersprüche bemerkt haben, welche sich gegen die bisher dargelegte Lehre vom Wesen der Todten aus Od. ω ergeben.

33. (31). Sie bestehn kürzlich in Folgendem. Erstlich fällt Ἑρμῆς ψυχοπομπὸς auf; nirgends sonst im Dichter wird die ψυχή von einem Gotte an ihren neuen Aufenthalt geleitet; [nirgends findet sich eine Andeutung, dass sie den Weg dahin etwa nicht finden könnte oder nicht machen müsste. Dieser offenbar spätere Glaube eines seelengeleitenden Hermes scheint in Verbindung mit der Nekromantie,

*) [Der von Welcker GL. I p. 812 hiegegen erhobene Widerspruch scheint auf einer zu allgemeinen Auffassung obiger Worte zu beruhen. Es soll damit nur gesagt sein, dass die bei Homer qualitativ, nicht blos quantitativ, minder entwickelte Vorstellung (jene Ahnungen) in der späteren Zeit sich weiter bildete, intensiv sowohl als extensiv, womit dann freilich die häufigeren „buchstäblichen Zeugnisse" in Zusammenhang stehen. Ersteres wird gewiss auch Welcker nicht läugnen; aber ebensowenig kam es dem verewigten Verfasser in den Sinn, blos nach buchstäblichen Zeugnissen die Chronologie der Begriffe und Ahnungen zu ermessen, oder dem Dichter ein anderes etwa tieferes Wissen als seinem Volk zu vindiciren. Vgl. die Einleitung S. 2.]

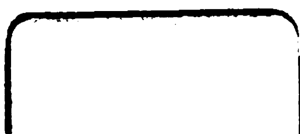
mit den *ψυχοπομπεῖα*, zu stehen. Vgl. auch Preller Myth. I p. 315 der zweiten Aufl. — etwas anders als in der ersten p. 254.] Ferner kommen die Schatten der Freier in Berührung und Verkehr mit den Todten noch vor ihrer Bestattung, während Patroklos und Elpenor, der ebendesswegen dem Odysseus auch **zuerst** begegnet (Od. *λ*, 51), als unbestattete noch nicht unter die Todten sich mengen dürfen. Drittens erkennt Agamemnon den Freier Amphimedon sogleich als einen alten Gastfreund und spricht mit ihm, ohne Blut getrunken zu haben. Diese Widersprüche konnten sich innerhalb der sonst im Dichter geltenden Ansicht nicht ausbilden. Was Spohn de extr. parte Odysseae p. 42 gegen Koes, um sie theilweise zu mildern oder zu rechtfertigen, vorbringt, beruht auf falschen Ansichten von vielen der von uns oben besprochenen Stellen. Wenn irgend ein Theil der Odyssee, so scheint die Todtenscene in Od. *ω* nicht vom Dichter herzurühren, wofür es ja bekanntlich noch andere Gründe giebt, deren Erörterung nicht hieher gehört. [Vergl. ausser Spohn und Nitzsch Anm. III, Sagenpoes. S. 170 etc. auch Hennings: Die *νέκυια δευτέρα* u. d. verschiedenen Ordner der Odyssee, in NJbb. 83 p. 89 ff.]

34. (32). Doch zurück. Des Geistes Unsterblichkeit ist bei dem Dichter durch die des Leibes bedingt; oder nur der Gott ist unsterblich. Doch strebt die Vorstellung des homerischen Menschen auch nach einer Vermittlung; sie lässt den Tod und ewiges Leben nicht absolut auseinander fallen. Sie theilt nämlich die **Zeit** zwischen Tod und Unsterblichkeit, so dass der eine Tag jenem, der andere dieser angehört; dies bei Kastor und Pollux, *τοὺς ἄμφω ζωοὺς κατέχει φυσίζοος αἶα, οἳ καὶ νέρθεν γῆς τιμὴν πρὸς Ζηνὸς ἔχοντες ἄλλοτε μὲν ζώουσ᾽ ἑτερήμεροι, ἄλλοτε δ᾽ αὖτε τεθνᾶσιν· τιμὴν δὲ λελόγχασ᾽ ἶσα θεοῖσιν* (*λ*, 301—304). Ein zweites Mittel wäre die **Person** zu spalten, und des Menschen wahres Ich, seinen Leib, bei den Göttern, sein *εἴδωλον* im Schattenreiche wohnen zu lassen; dies wäre bei Herakles Od. *λ*, 601 ff. der Fall, und diese Stelle würde der in Il. *σ*, 117 ff., nach welcher Herakles gestorben ist, im Grunde nicht widersprechen; allein sie hat andere Gründe gegen sich; vgl. §. 16. Die Vorstellung wagt aber sogar den

letzten Schritt; sie macht in Wirklichkeit oder wenigsten verheissungsweise den Menschen ganz unsterblich, und versetzt den Liebling der Götter, Zeus' Eidam Menelaos, lebendigen Leibes in das elysische Gefilde, wo der blondgelockte Rhadamanthys mit Anderen wohnt (Od. δ, 561 — 569); bemerkenswerth ist dabei nur, dass von einer Apotheose andrer Helden z. B. des Achilleus noch keine Spur sich findet [vgl. §. 29 a. E.]. So tief wurzelt im Menschen die Sehnsucht nach unsterblichem, unvergänglichem Wesen; seine Vorstellung ringt die Seele aus dem dumpfen Schattenleben des Todes heraus, und ehe sie sich der Ahnung von wirklicher Unsterblichkeit völlig begäbe, entschliesst sie sich lieber dem Menschen den Todeskelch gar nicht zu reichen.

Register.

(Anordnung nach dem deutschen Alphabet; die Zahlen beziehen sich auf die Seiten; n. bedeutet Note; wenn ein Gegenstand auf mehreren Seiten hintereinander behandelt ist, findet sich hier nur die erste verzeichnet. Man vergleiche auch die Inhaltsangabe vor der Einleitung.)




3 2044 073 543 324

